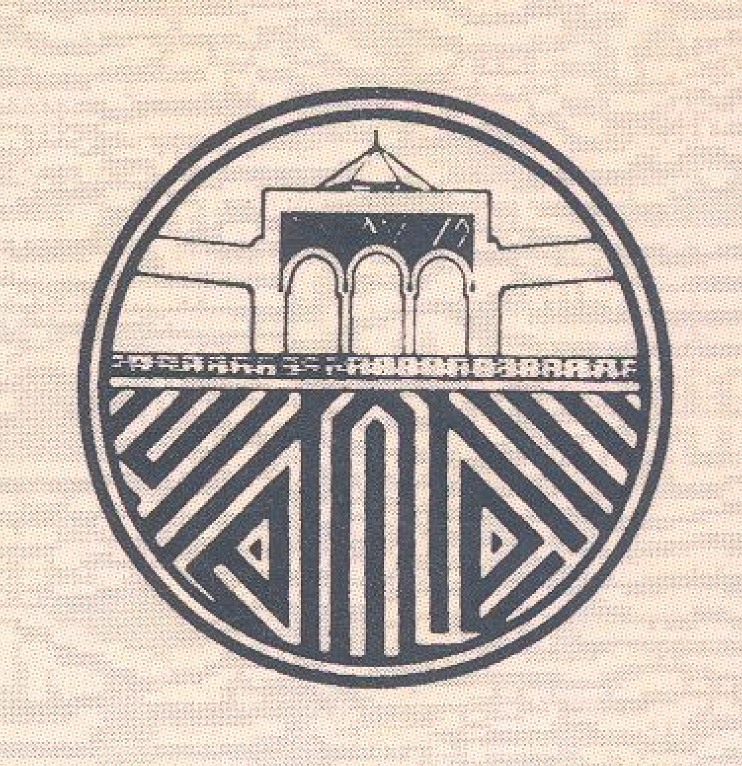
المملكة المغربية
جامعة محمد الخامس



منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط
سلسلة: ندوات ومناظرات رقم 108

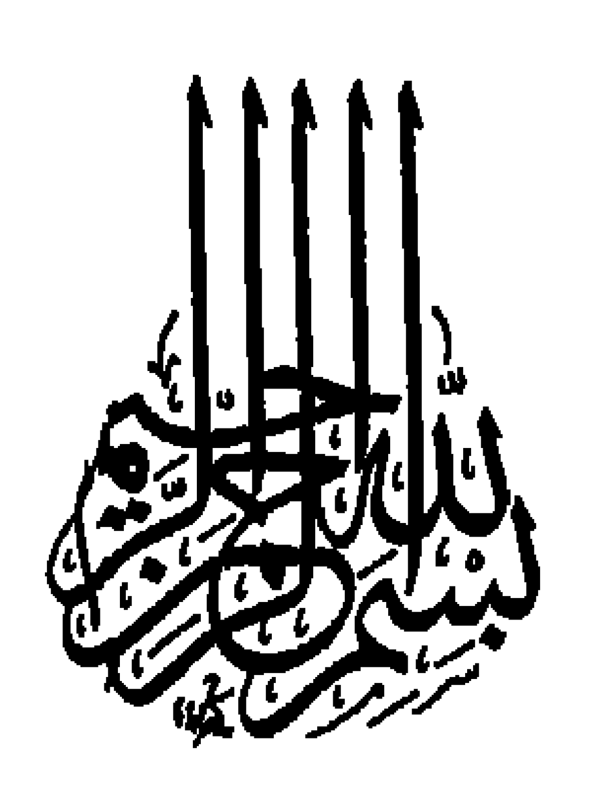
السفر في العالم العربي الإسلامي

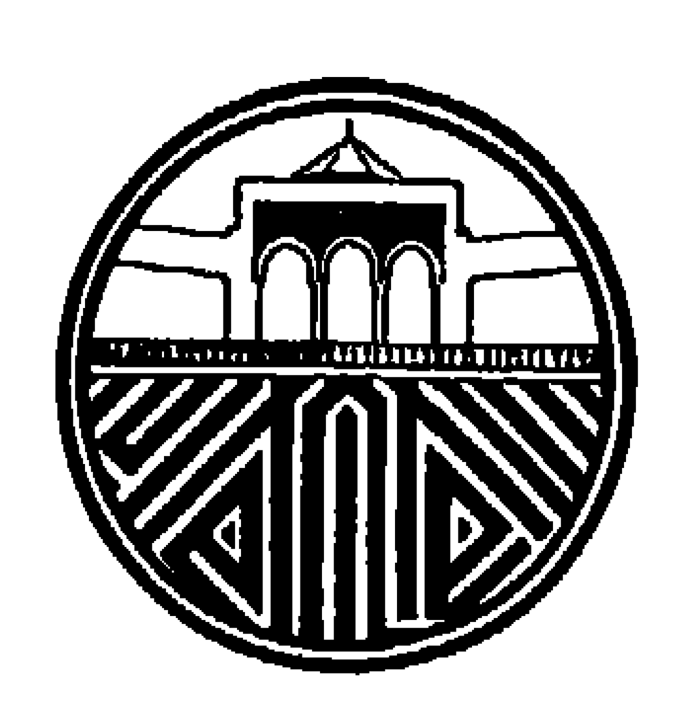
التواصل والحداثة



تنسيق
عبد الرحمن المودن - عبد الرحيم بنحادة


السفر
في العالم العربي الإسلامي
التواصل والحداثة





منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط
سلسلة : ندوات ومناظرات رقم 108

السفر في العالم العربي الإسلامي

التواصل والحداثة

أعمال مهداة للأستاذ عثمان بناني

تنسيق
عبد الرحمن المودن ـ عبد الرحيم بنحادة

الكتـــاب : السفر في العالم العربي الإسلامي : التواصل والحداثة (مائدة مستديرة)
سلسلـــة : ندوات ومناظرات رقم 108
تنسيـــق : عبد الرحمان المودن وعبد الرحيم بنحادة
الناشـــر : منشورات كلية الآداب بالرباط
الغـــلاف : عبد الرحمان المودن وعبد الرحيم بنحادة
لوحة الغلاف : مقتطف من النفحة المسكية للتمكروتي مخطوط خ ع ر- ك 2829
وخريطة مالطة من : A. Afetinan, Piri reis'in hayati ve eserleri, Ankara, 1987, pl. LV
ومقتطف من : A. I. Savas, Mustafa Hatti Efendi Viyana Sefaretnamesi, Ankara, 1999.
الخطـــوط : بلعيد حميدي

الطبـــعة : الأولى 2003
الطبـــع : مطبعة النجاح الجديدة – الدارالبيضاء
التسلسـل : الدولي ISSN 1113-0377
ردمـــك : ISBN 9981-59-082-7
الإيـــداع : القانوني رقم 2003/2097

طبع هذا الكتاب بدعم من برنامج التعاون
بين الكلية ومؤسسة كونراد أدناور

المحتويات

كلمة الأستاذ عثمان بناني

في أكتوبر 1958 غادرت الرباط إلى القاهرة بقصد الدراسة، غير أن رحلتي سرعان ما تحولت من رحلة علمية إلى رحلة سياسية دامت لأكثر من عشرين سنة.

ومنذ ما يزيد عن الواحد والعشرين سنة عدت إلى المغرب والتحقت بكلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط لينطلق منها مشواري الجامعي، الذي سينتهي إداريا، في نهاية هذه السنة.

إن هذا التكريم الذي يشرفني به زملائي يعتبر من أسعد اللحظات وأحسنها خلال هذا المشوار، وإذا ما سؤلت عن مشاعري حيال هذه اللحظة، فإنني سأجيب : إنها مشاعر شخص عاد لتوه من سفر أو رحلة طويلة واحتفى به زملاؤه وأصدقاؤه الأقربون.

إنني أعتبر هذا التكريم تكريما لتلك الثلة التي وضعت لبنات وحدة التكوين والبحث "**المغرب والعالم العربي الإسلامي**"، التي يشرف عليها الأستاذ عبد الرحمن المودن. ومن واجبي أيضا أن أقول إن هذه الوحدة التي اشتغلت في إطارها بسرور كبير، هي الأجدى بهذا التكريم لدعمها وتشجيعها لباحثين شباب إسهاما منها في الرفع من جودة البحث العلمي ببلادنا وإبراز الأهمية العميقة للمجال العربي الإسلامي.

وأريد في نهاية هذه الكلمة أن أستغل الفرصة لتوجيه خالص الشكر والامتنان لكل الزملاء في شعبة التاريخ بكلية الآداب بالرباط، والذين عملت إلى جانبهم في جو مفعم بالصداقة والاحترام والتعاون، فشكرا لهم ولكل الذين كانوا مصدر سعادتي واطمئناني داخل الفضاء الجامعي.

شكرا لكم جميعا.

عثمان بناني

مراكش في 24 ماي 2003

تقديـــم

يعد السفر والتنقل بصفة عامة أحد المصادر الأساسية للاطلاع على المحيط القريب والبعيد في المجتمعات ما قبل الحديثة، إذ يتعرض الرحالة بعيدا عن موطنه لشتى أصناف التجارب والمغامرات ويبني من خلالها معرفة بغيره وتميزا لذاته. فلا غرو أن تكون نصوص الرحلة منجما يكاد لا ينضب من حيث المعطيات الإخبارية أو البيوغرافية أو الاجتماعية والاقتصادية والثقافية والذهنية. ولا مندوحة لمن توخى معرفة مجريات المجتمعات ما قبل الصناعية معرفة شاملة من النهل من معين النصوص المكتوبة حول السفر.

ومن التجمعات البشرية من تميز بميل واضح نحو التنقل واكتشاف مجالات وثقافات الغير ، ولعل مغاربة المغرب الأقصى مثال مرموق في هذا الباب ، ومنذ مرحلة مبكرة. على أن تجمعات متوسطية أخرى إسلامية وغير إسلامية عرفت كذلك ممارسة الرحلة وتدوين وقائعها وذاكرتها.

وإذا كان السفر داخل الفضاء الثقافي الديني الموحد يؤول ضمن ما يؤول إليه إلى بناء شرعية المجال الذي ينتمي إليه في مستوى التصور، فإن الرحلة التي تخترق الحدود الثقافية والدينية والسياسية لتبني تصورا عن الكون وتدعم وعي الذات بموقعها فيه عن طريق بناء تميزها عن الغير.

ومعلوم أن الرحالة كانوا يتنقلون لأغراض متنوعة تتراوح بين الحج والتجارة وطلب العلم والسفارة، مما ساهم في انتقال الأمتعة والكتب والأفكار والتقنيات بين مغرب العالم الإسلامي ومشرقه، وساهم أيضا في تعميق المعرفة بالذات، ومن ثمة كانت الرحلة أداة للتواصل بجميع أشكاله. ولما ذهل

المسلمون بالضغوط الأجنبية، غدا السفر وسيلة من وسائل المعرفة بالغرب ومعبرا لنقل أفكار وتقنيات الغرب والتفاعل مع الحداثة.

ومما لاشك فيه أن مجمل هذه القضايا قد وقع تناولها في مناسبات متعددة في الآونة الأخيرة، بيد أن بعدا أساسيا من ظاهرة الرحلة وهو الانفتاح على تجارب السفر في الرقعة الإسلامية بأكملها ما يزال في حاجة إلى مزيد من الدراسة والتأمل، وذلك ما حدا بنا إلى تنظيم لقاء علمي في موضوع **السفر في العالم العربي الإسلامي : التواصل والحداثة**، للوقوف مجددا عند هذا الموضوع بهدف إبراز أشكال التقاطع والتشابه ومظاهر التمايز بين تلك التجارب. إننا نعتقد أن أي تناول لهذه القضايا من هذه الزاوية لا يمكن أن يكتمل إلا إذا تم التركيز على المقاربات المقارِنة بين أنماط السفر في المجالات العربية والتركية.

وقد شارك في أعمال هذا اللقاء الذي نظمته **وحدة التكوين والبحث : المغرب والعالم العربي الإسلامي 1500-1900** بمراكش أيام 24-27 ماي 2002، ثلة من الباحثين المغاربة والدوليين بعروض قيمة أظهرت المكانة المتميزة للرحلة سواء كحدث أو كنصٍّ في الثقافة والممارسة العربية الإسلامية، ومدى مساهمتها في إغناء المعرفة بالذات وبالآخر.

ركزت بعض العروض على المساهمة التركية العثمانية في إنتاج الرحلة كنص أدبي بمجالات مختلفة إسلامية وغير إسلامية حيث تم التوقف عند رحلة "**سياحتنامه**" لإوليا جلبي، الذي يجمع مؤرخو الآداب العثمانية على تسميته "بابن بطوطة التركي"، للتباحث في سؤال مركزي ألا وهو إلى أي مدى يمكن اعتبار هذا النص مصدرا للتاريخ العسكري للدولة العثمانية. وفي نفس السياق، تتبعت عروض أخرى خطوات **كاتب جلبي**، وهو أحد موسوعيي القرن السابع عشر، عبر مؤلفه "**تحفة الكبار في أسفار البحار**". ومن بين القضايا التي اهتم بها المشاركون في المائدة المستديرة، مسألة الوضعية القانونية والتاريخية للرحالة المسلمين في "دار الكفر".

وعلى صعيد آخر، تم الكشف عن نصوص دفينة انطلق منها مكتشفوها للنظر في أهميتها في التواصل الثقافي بين ضفاف العالم الإسلامي. وقد استرعى الاهتمام بكيفية خاصة، نصان فريدان، الأول منهما لتركي عثماني، وفد إلى المغرب في مهمة سفارية خلال النصف الثاني من القرن الثامن عشر والثاني لمغربي من أعالي جبال الأطلس، توجه إلى المشرق في أواسط القرن التاسع عشر.

وبنفس القدر الذي أولى به المشاركون أهمية خاصة لموضوع التواصل الثقافي من خلال الرحلة بين مشرق البلاد الإسلامية ومغربها، استأثر باهتمامهم موضوع المقارنات بين المجالات الإسلامية والمجالات الأوروبية. فركزت بعض العروض على تلقّي رحالتين سفيرين مسلمين، أحدهما مغربي والآخر عثماني، لتجربة السفر في الديار المسيحية بإسبانيا خلال النصف الثاني من القرن الثامن عشر. كما تعرضت مداخلات أخرى إلى مقارنات مجالية بين أوروبا وبلاد الإسلام من خلال رحلات مغربية في بداية القرن العشرين. أما بعض الرحلات الإفريقية إلى المشرق فقد اكتست صبغة البحث عن اكتساب مشروعية النفوذ السياسي للرحالة في موطنه الأصلي.

و لم تغب عن مداولات هذا اللقاء مسألة الاهتمام برحلات الآخر المسيحي في المجالات الإسلامية من خلال استحضار المسار الإثنوغرافي **لإدموند دوتي** في مغرب بدايات القرن العشرين.

وعلى هامش المناقشات الخصبة التي رافقت مجمل العروض المقدمة، تبين للمشاركين مدى ثراء الموضوع المدروس ومدى حاجته إلى المزيد من الحفر والتنقيب في الثنايا التي ما يزال الظل يكتنفها مثل السفر في أو من بعض جهات العالم الإسلامي كإيران والبلاد الإسلامية بآسيا بصفة عامة، أو مثل قضايا تتعلق بظاهرة السفر في حد ذاتها، من قبيل الشروط الملموسة للسفر، والعلاقات الاجتماعية والثقافية أثناء السفر، مما حدا بالمشاركين إلى الدعوة إلى عقد لقاء آخر في مناسبة قادمة حول هذه القضايا.

وفي الأخير يسرنا أن نقدم أعمال هذا اللقاء العلمي إلى الأستاذ الزميل **عثمان بناني**، اعترافا بما أسداه من خدمات متفانية وصموتة لـ **وحدة التكوين والبحث : المغرب والعالم العربي الإسلامي 1500-1900** بصفة خاصة ولـ **شعبة التاريخ** بالكلية بصفة عامة طيلة مشواره الجامعي. ولا يفوتنا أن نتقدم بالشكر الجزيل إلى السيد العميد ونائبه المحترمين ومصلحتي الندوات والنشر على جميل عنايتهم، وكذا إلى مؤسسة كونراد أدناور على حسن رعايتها ودعمها لتنظيم المائدة المستديرة ونشر أعمالها.

عبدالرحمن المودن/عبدالرحيم بنحادة

الرحلة الفهرسية نموذج للتواصل داخل العالم الإسلامي

رحلة أبي سالم العياشي : "ماء الموائد" نموذجاً

عبد الله المرابط الترغي
كلية الآداب – تطوان

يرتبط الكثير من أعمال الرحلة التي كتبها علماء المغرب بما يتمثل في مادة الفهارس من حديث على العلم والعلماء، وعلى مجالس الدرس، وأسماء الكتب المدرّسة وأساليب الإقراء، وأعمال التأليف وغير ذلك، حتى إنه قد يصبح الالتحام بينهما أمرا متمكنا جاريا في سياقاتها الإخبارية والمعرفية، فيكتسب به العمل خصوصية مميزة يمكن أن يعدل بالرحلة إلى أن تعد من بين الفهارس وأصنافها.

فالفهرسة هي صنف[1] تأليفي يختص بذكريات الدراسة عند شيخ من الشيوخ وما حصله من علوم، وما استفاده من شرعية تحمل هذا العلم في مؤلفاته ورسائله وأنظامه وفوائده، وفي الطرق الصوفية وما يرتبط بها من أوراد ووظائف ومناقب وغيرها، مع التعريف بالشيوخ الذين أخذ عنهم شيئا من هذه العلوم، والترجمة لهم وذكر أحوالهم وأنظامهم ومؤلفاتهم وعرض نصوص الإجازات التي صدرت لهم أو منهم.

---

(1) راجع فهارس علماء المغرب : 36.

هذا الصنف من التأليف يحرص العلماء قديما وحديثا في المغرب وغيره على تقييد مواده والمشاركة بتأليفه في التعريف بأنفسهم وبأصول ثقافتهم وتوثيقها، للتأكيد على ما يمثلونه من مستوى علمي صحيح ومتميز لديهم. وما دام هذا الصنف التأليفي يقوم على ذكر شيوخ المؤلف، فإن من هؤلاء الشيوخ من كانت الرحلة إليهم في بلدانهم أو كان اللقاء بهم في موقع صادف حضورهم به. ولذلك كان كثير من أعمال الفهرسة قد صيغ في شكل رحلة[2] إلى لقاء الشيوخ وزيارة مراكز العلم، كما هو الشأن في عمل أبي العباس المقري (ت 1040هـ) في كتابه **روضة الآس**[3]...، وعمل محمد بن زاكور الفاسي (ت 1120 هـ) في كتابه **نشر أزاهر البستان فيمن أجازني بالجزائر وتطوان**[4]، وغيرهما من الأعمال الأخرى الكثيرة في التراث العربي عامة والتراث المغربي خاصة.

أما الرحلة[5] فهي صنف تأليفي يختص بتتبع الراحل في لحظات تنقله من أمكنة وأزمنة معينتين فيتم رصد الراحل لذكرياته أثناء هذا التنقل في وصفه للمسالك والممالك، في الحديث عن الطرق والمجتمعات التي يتصل بها والظروف المحيطة بها أثناء ذلك، وما يلاحظه من وقائع وأحداث قد تدعو إلى تسجيلها والكتابة عليها، مع عرض أنشطته المختلفة الخاصة به أثناء هذه الرحلة.

ويتنوع نص الرحلة بتنوع الهدف الذي يستهدفه إعمال الرحلة[6] منها التشوق إلى الحج وزيارة الأماكن المقدسة.

---

(2) راجع **فهارس علماء المغرب** : 134. وراجع **حركة الأدب** : 1597/5.

(3) راجع عن أبي العباس المقري "**فهارس علماء المغرب**" : 644، والمراجع المذكورة. وقد نشرت روضة الآس بالمطبعة الملكية بعناية الأستاذ عبد الوهاب بنمنصور.

(4) راجع عن ابن زاكور : **فهارس علماء المغرب** 661، والمراجع المذكوزة وراجع عن نشر أزاهر البستان : **حركة الأدب في المغرب** : 1602/5 وقد نشرت رحلة نشر أزاهر البستان بالمطبعة الملكية.

(5) راجع **حركة الأدب في المغرب** : 1521/5.

(6) راجع **حركة الأدب في المغرب** : 1523/5 وراجع محمد الفاسي : **دعوة الحق** : 11 عدد 3 سنة 2 ربيع الثاني 1378. نونبر 1985.

ومنها الرحلة إلى الشيوخ واللقاء بهم والاستفادة منهم.

ومنها مجرد الرحلة للزيارة والتنزّه والمغامرة.

ومنها ما تكون لأهداف سفارية لجهة من الجهات.

ومنها ما تكون لأهداف أخرى مما يحمل الراحل في الطوع أو الإكراه على إعمال الرحلة.

وقد يجتمع أكثر من هدف في صياغة رحلة واحدة فيلونها بلون خاص تكسب به خصوصية مميزة، إذ يشغل الراحل فيها شوق إلى الحج والزيارة، وتطلع إلى لقاء العلماء والاستفادة منهم. وأغلب الرحلات الحجازية والزيارية التي كتبها المغاربة قد تضمنت قسطا كبيرا من أعمال الفهرسة والحديث على نشاط الراحل في طلب العلم ولقاء رجاله.

ومن خلال هذه المفاهيم يتبين عمق التقاطع بين جنسي الرحلة والفهرسة، ومدى اعتبار كل واحد منها مكونا في الآخر بما يشغله من مسافات وسياقات وصياغات في غيره.

هذا التقاطع نسجله في الأعمال الرحلية الكبيرة التي عرفها التراث المغربي في عصوره المتقدمة. ففي رحلة ابن رشيد السبتي[7] (ت 721 هـ) المسماة "**ملء العيبة فيما جمع بطول الغيبة في الرحلة إلى مكة وطيبة**" - وهي أكبر نص رحلي يعرفه المشهد الثقافي في المغرب - يكون هاجس لقاء الشيوخ والجلوس إليهم والحمل عنهم، الشغل الشاغل للرجل، فجعل كل سفر من أسفار رحلته السبعة خاصا بلقاء الرجال في منطقة معينة، مثل لقاء علماء تونس في الذهاب ولقائهم مع غيرهم في الإياب، ولقاء مشايخ مصر والحجاز وغير ذلك. وقد طغى الجانب

(7) تنظر ترجمة ابن رشيد في : **فهارس علماء المغرب** : 612 والمراجع المذكورة وقد نشرت ثلاثة أسفار من رحلته ملء العيبة بتحقيق الدكتور محمد بلخوجة، الأول والثالث والخامس، وينتظر صدور بقية الأسفار الموجودة من الرحلة.

الفهرسي على بقية مواد الرحلة بما يمثله من حضور للروايات والأسانيد وذكر الشيوخ ومجالسهم العلمية والحديث عن المؤلفات وتحملها وإجازات الشيوخ والاستفادة منها، حتى إنه قد اعتبرت الرحلة بذلك برنامجا ضخما أو فهرسة كبيرة عوملت على أنها كذلك أو أحيل عليها أنها فهرسة[8].

وجرى على نفس الخط كل من الراحلَيْن أبي عبد الله محمد العبدري[9] الحاحي (كان حيا بعد 740 هـ) في نص رحلته الحجازية المشهورة بالرحلة المغربية أو الرحلة العبدرية[10]، وكان قد رحل في سنة 688 هـ، وأبي القاسم التجيبي السبتي[11] (ت 730 هـ) في نص رحلته "**مستفاد الرحلة والاغتراب...**"[12] وكان قد رحل في سنة 696 هـ، مع اعتبار التفاوت في نسبية العرض الفهرسي أو الإغراق فيه، ومع اعتبار نسبة الحضور الوصفي للمسالك والعمران والمجتمعات وسلوك أفرادها.

وقد حافظت الرحلة التي كتبها المغاربة في القرون الأربعة الأخيرة، ولاسيما الحجازية منها، على هذا الخط في عمومه، إذ ظل هاجس الأخذ العلمي ولقاء الشيوخ واستجلاب الثقافات والمؤلفات والروايات حاضرا وبقوة، بجانب الرغبة في الزيارة والشوق إلى المقدس واختراق الممالك والحواضر والعمران والأمم.

---

(8) راجع **فهارس علماء المغرب** : 138 وراجع محمد الفاسي : **دعوة الحق** : 11 عدد 2 ربيع الثاني 1378 نونبر 1958.

(9) تنظر ترجمة العبدري في : **فهارس علماء المغرب** : 135. 613 والمراجع المذكورة.

(10) راجع عن الرحلة العبدرية : **فهارس علماء المغرب** : 136 ومقدمة التحقيق للرحلة العبدرية من صياغة محمد الفاسي. وقد نشرت الرحلة بإشراف جامعة محمد الخامس بالرباط، وتحقيق الأستاذ محمد الفاسي و**دعوة الحق** : محمد الفاسي : 19 عدد 3 سنة 2 جمادى الأولى 1378. دجنبر 1958م.

(11) تنظر ترجمته في **فهارس علماء المغرب** : 140 و228 ، والمراجع المذكورة.

(12) نشرت قطعة من هذه الرحلة تتعلق بالرحلة بين تونس والحجاز ذهابا، بتحقيق ذ. عبد الحفيظ منصور سنة 1975 بتونس. راجع عن هذه الرحلة : **فهارس علماء المغرب** : 140.

ورغم أن لكل رحلة خصوصية في الزمان والمكان، ومزاج صاحبها مع اعتبار المستوى الذي يمثله هذا الراحل في تحصيل العلم ومدى تطلعاته إلى لقاء الشيوخ وأصنافهم وأعدادهم وحدود استفادته منهم - فإن هاجس لقاء الشيوخ، وتحصيل العلم، والحديث عنه بشكل من الأشكال، يظل القاسم المشترك بين جل نصوص الرحلات الحجازية التي عرفها هذا التراث الأدبي في المغرب.

وتعتبر رحلة أبي سالم العياشي[13] (ت 1090 هـ) المسماة "ماء الموائد..."[14] نموذجا للرحلة الحجازية التي كتبها علماء المغرب في القرون الأربعة الأخيرة والتي استوفت الحديث على كل العناصر الثابتة التي جرى بها عرض الرحلة الحجازية من قبل ومن بعد، بل زادت على ذلك لتستوعب ما لم تعرفه نصوص الرحلة في السابق، فتصبح وعاء لحفظ النصوص العارضة من أجوبة وفتاوى، ومقدمات كتب، ورسائل علمية وشخصية، وقصائد شعرية، ونصوص إجازات، ومؤلفات صغيرة، وغير ذلك. حتى إنها أصبحت بهذه الكشكولية علامة من علامات التحول الكبير في كتابة الرحلة الحجازية عند كتاب المغرب.

وإذا كانت رحلة أبي سالم العياشي، بهذه المزية، فقد أصبحت النموذج الذي يجري عليه كل من جاء بعده من كتاب الرحلة في منطقة المغارب وأصبحت نصوصها الوصفية وغيرها حاضرة بالنقل، للتمثيل والاستشهاد في جل نصوص رحلات المغاربة، فسرى أثرها ظاهرا وباطنا فيها - فإن بعض الدارسين[15] قد اعتبر هذا التحول الذي تمثله الرحلة العياشية وهذا الأثر الذي سرى منها إلى الرحلات الآتية، علامة سلبية حالت بالرحلة فيما بعد أن تسير في اتجاه الوصف ورصد المواقف وملاحظة سلوك الآخر.

(13) راجع ترجمة أبي سالم العياشي في فهارس علماء المغرب 651 والمراجع المذكورة.

(14) نشرت رحلة ماء الموائد على الحجر بفاس في جزءين عام 1316هـ أعيد نشرها بالتصوير ووضع الفهارس بعناية الأستاذ الدكتور محمد حجي عام1977 بالرباط . راجع عن ماء الموائد : حركة الأدب 1535/5 ومحمد الفاسي : دعوة الحق : عدد 4 سنة 2 رجب 1378 - يناير 1959.

(15) راجع محمد الفاسي: دعوة الحق : 22 عدد 4 سنة 2 رجب 1378. يناير 1959.

وهكذا كانت كل العلامات الكبيرة التي تميزت بها هذه الرحلة العياشية، والتي أحدثت بها هذا التحول في مسيرة كتابة الرحلة في المغرب ـ مرتبطة بما يمثل الجانب الفهرسي من تراجم الأشياخ ونشاطهم في الدرس والتأليف، ومن زيارات لمراكز العلم والصلاح لاستمداد البركات ومن عرض لأشكال التواصل العلمي من لقاء واتصال، وأخذ، ورواية وإسناد، ونقل إجازاتهم ومؤلفاتهم، وغير ذلك، ومن احتفاظ بمختلف النصوص العلمية والأدبية والشرعية العارضة في ذلك.

ويمكن أن نتمثل هذه العلامات الفهرسية الواردة في رحلة ماء الموائد لأبي سالم العياشي في النقط التالية :

أولا : فيما سجله أثناءها من حرص كبير على لقاء الشيوخ والجلوس إليهم والأخذ عنهم ورسم الفوائد التي تؤخذ بين أيديهم، ورغم أن أبا سالم العياشي قد خص هذا الجانب من مشيخته بفهرسة سماها "اقتفاء الأثر..."[16] فأتى فيها على ذكر شيوخه المغاربة والمشارقة والتعريف بهم وبما أخذ عنهم، إلا أن ذلك لم يشف غليله إذ وعد أثناء عرض مواد هذه الفهرسة بصنع برنامج شامل[17] لمشيخته أكثر اتساعا واستيعابا وذكرا لأحوال رجاله وما حمله عنهم من علم ورواية. ولعل نص الرحلة بما ضمنه فيها من هذه المادة قد عوض به عن صنع هذا البرنامج الموعود به. ولذلك استوعبت الرحلة ذكر شيوخه في الواجهة الحجازية وعلى امتداد ثلاث[18] رحلات في الذهاب والإياب، إلى الحجاز.

---

(16) نشرت فهرسة اقتفاء الأثر بتحقيق الأستاذة نفيسة الذهبي ، وصدرت ضمن منشورات كلية الآداب بالرباط 1996م. راجع عن فهرسة اقتفاء الأثر : فهارس علماء المغرب : 194 ومقدمة التحقيق للكتاب : 21 وما بعدها.

(17) اقتفاء الأثر : 118 .

(18) راجع مقدمة ماء الموائد : 4/1 وما بعدها. وكانت رحلته الأولى عام 1059 والثانية عام 1069، والثالثة 1072، وقد صاغ من أحداث الرحلات الثلاثة ما تمثله رحلة ماء الموائد.

ويبلغ مجموع الشيوخ الذين لقيهم في وجهته ممن أخذ عنهم من العلماء وأصحاب الطلب، أو الذين تبادل معهم الأخذ أو أفادوا منه، ما يزيد على تسعين رجلا، غير رجال الصلاح والبركة، أكثرهم لقيه في مصر ثم الحجاز في مكة والمدينة المنورة. وهو حين يأتي على ذكرهم يرتبهم حسب أماكن اللقاء بهم، فيعنونون الفقرة بذكر من لقيه بمصر[19]، أو مكة[20] أو المدينة[21]، وقد وضع عنوانا لذلك بما نصه : "ذكر من لقيته بالمدينة من المشايخ الأعلام والأصحاب الكرام ممن أخذت عنه أو اخذ عني أو صاحبته في الله ولم يخب فيه ظني حياهم الله" وهؤلاء جميعا خصهم بذكر وتعريف ببعض أحوالهم وتبيين ما حصله من علم أو مؤلفات من جهتهم. والكثير من هؤلاء ممن يعتبرهم شيوخه في الرواية قد أتى على ذكرهم في فهرسته "**اقتفاء الأثر**"[22] أو أتى على نصوص إجازاتهم له في "**إتحاف الأخلاء**"[23] إلا أن منهم - رغم ذكرهم في الفهرستين المذكورتين - قد حظي بترجمة مطولة فصل فيها أبو سالم العياشي جوانب الأخذ والاستفادة منهم، مع نقل واسع لمؤلفاتهم ونصوص رسائلهم والحديث على مواقفهم الشهيرة، إما في الفقه، أو في المذهب، أو في الحلال والحرام، أو غيرها، مثل ترجمته للشيخ محمد بن سليمان الروداني[24] صاحب "**صلة الخلف**"،

(19) راجع ماء الموائد : 358/2.

(20) ماء الموائد 125/2.

(21) ماء الموائد 314/1.

(22) ترجم في اقتفاء الأثر لشيوخه من المغرب والمشرق، في العلم والصلاح، ومجموع هؤلاء الشيوخ سبع وعشرون شيخا.

(23) خص فهرسة إتحاف الأخلاء بنصوص الإجازات التي حصل عليها من شيوخه المغاربة والمشارقة. طبعت إتحاف الأخلاء بتحقيق الأستاذ محمد الزاهي. طبعة الغرب الإسلامي 1999.

(24) ماء الموائد : 30/2. توفي عام 1094هـ تنظر ترجمته في **فهارس علماء المغرب** : 208 والمراجع المذكورة بالهامش. وراجع عن فهرسته صلة الخلف : **فهارس علماء المغرب**: 210. وقد صدرت عن دار الغرب الإسلامي بتحقيق الدكتور محمد حجي.

والشيخ عيسى الثعالبي[25]، والشيخ إبراهيم الكوراني[26] والشيخ حسن العجمي[27] وغيرهم.

وإذا كان لشيوخه الحق في الذكر والحضور الممتد على صفحات ماء الموائد مما يكشف عن موقعهم العلمي ومدى استفادة أبي سالم منهم، فإن حظ الآخذين عنه من الأصحاب و الطلبة قد أوجد لهم مساحة لا بأس بها في نص الرحلة، فكان لهم حضور بارز من خلال التراجم التي صاغها لهم يعبّر فيها عن نشاطهم ويوفّيه بالذكر، ويكشف عن أحوالهم في الحياة وفي الدرس، وعن علاقاتهم العلمية به، وغير ذلك.

وأبو سالم العياشي في تراجمه النموذجية لشيوخه يحاول أن يركز على الثوابت التي اعتادت التراجم أن تقوم عليها من ذكر للأصل والنسب والولادة والنشأة والقراءة والتنقل والأحوال وتولي الخطط، وممارسة الدرس مع التعريف بالشيوخ، والتلامذة وتسمية المؤلفات وغير ذلك. فهو يريد بالتركيز على هذه الثوابت أن يكشف لنا في مشيخته نموذج الشيخ العالم الذي يحمل عنه أو يستفيد منه أو ينتسب إليه. وهو بذلك أيضا يريد أن يكشف عن أبعاد واسعة من التواصل الثقافي الذي تعبر عنه أحوال الترجمة، في تنوع انتماء الشيوخ وشيوخ الشيوخ إلى البقاع المختلفة، وفي عرض أصناف المقروءات وتسمية المصنفات وذكر الروايات التي تتسع معها الانتماءات الثقافية والحضور المتنوع لأصحابها.

(25) ماء الموائد : 126/2. توفي عام 1080هـ، تنظر ترجمته في فهارس علماء المغرب : 649 والمراجع المذكورة فهرس الفهارس : 1/166-493.

(26) ماء الموائد : 320/1. توفي عام 1101هـ تنظر ترجمته في : نشر المثاني 5/3، والمراجع التي يحيل عليها فهرس الفهارس 1/ 166-493.

(27) ماء الموائد : 212/2. توفي عام 1113 هـ، تنظر ترجمته في فهرس الفهارس 810/2 والمراجع التي يحيل عليها.

والملاحظ أن هناك تراجم فرعية يأتي بها الذكر والتنبيه، فيستدعي حضورها خاطر عارض، أو استحضار هامش، أو ما ينجرّ إليه التداعي والاستطراد كما هو الأمر مثلا في ترجمة الطبيب داود الأنطاكي[28]، وقد انفلت إليه من خلال ترجمة صاحبه أحمد التاج[29]. وكترجمة الشيخ محمد العلمي[30]، وقد انجرّ إليه الذكر في ترجمة شيخه حفيده عمر العلمي[31]. ويُصبح حاضراً في هذه التراجمِ البيئاتُ العلمية المختلفة من مصر و الحجاز والشام والمغرب وغيرها بشيوخها ومؤلفاتها وحلقات الدرس فيها ومشاغل الناس المتنوعة خلالها.

ولا يكتفي أبو سالم العياشي بذكر رجال العلم وطلابه، وإنما يتحرك أيضا نحو رجال الصلاح والبركة فيقصد زواياهم، ويزورهم متبركا بهم أحياء وأمواتا[32]، ويقيم لهم تراجم مناسبة لمقامهم تعرّف بهم وبأحوالهم فتأتي على ذكر مناقبهم وأضرحتهم وتُعدِّدُ كراماتهم وغير ذلك، إذ يظل الاستمداد منهم ساريا، وفضلُ البركة عنهم جاريا. وحسبُ المستفيد أن يحمل من البركة ما يبقى آثارها ساريا يتجدّدُ به التواصل، وتتدفق به الإمدادات في الأزمنة والأمكنة التي يرحل إليها.

ثانيا : ويرتبط بترجمة الرجال و الحديث عن أحوالهم حديثٌ واسع عن العلم وكتبه وطريقة تدريسه والمصنفات المستعملة في هذا الدرس وكيفية التدريس عند هذا الشيخ أو ذاك وطريقته ومنهجه في المعالجة وغير ذلك. وهي أشياء لا شك تمثل وجها آخر من أوجه التواصل الذي يربط بين جهات العالم

(28) ماء الموائد : 27/2 .ترجمته في نشر المثاني 402/2.

(29) ماء الموائد : 2/2.

(30) ماء الموائد : 333/2.

(31) ماء الموائد : 322/2 . توفي سنة 1093هـ. ترجمته في خلاصة الأثر : 212/3.

(32) راجع : ماء الموائد 21/1، 22، 53، 62.

الإسلامي وبين رجاله، فحلقة الدرس - وإن توحّد العلم الذي يُلقّنُ فيها من شرعيات ولغويات وإلاهيات و... - تختلف باختلاف مناهج الشيوخ في الموقف العلمي والمذهبي وفي طريقة الدرس والمصنفات المعتمدة فيه.

وأبو سالم العياشي رغم تحصيله العلمي الواسع، كان لا يتوانى عن الحضور في حلقات درس العلماء الذين يزورهم أو يتصل بهم في الحواضر والمراكز التي يمر منها في رحلته.

فقد جلس إلى شيخه الشبراملسي[33] المصري بمسجد المغاربة بمصر وهو يقرأ عليه **"كتاب المواهب اللدنية للإمام القسطلاني، وحضر مجلسه أعيان تلامذته، وقرأ قراءة حسنة، وقرر تقريرات عجيبة في حديث : أول ما خلق الله نور محمد،صلى الله عليه وسلم... إلى آخر الحديث، وقرّر وجه انقسام ذلك النور..."**[34] بشكل بديع وأكثر استيفائية. ولاشك أن الحديث على النور المحمدي هو من الثقافة الصوفية التي كانت تشغل بيئات الثقافة الإسلامية آنذاك. ويهم الشيخ أبو سالم في هذا الدرس أن يتعرّف على وجهة نظر هذا الشيخ المصري في تمثل هذا النور وتصوره، وقد أتى فيه بالإبداع الذي أعجب به أبو سالم نفسه والحاضرون من التلامذة والأعيان.

وتحدث عن شيخه عيسى الثعالبي حين لقيه بمكة[35]، فيترجم لَه ترجمة طويلة فيها إعجاب وتقدير، وفيها تفصيل لروافد العلم وما أخذه عن شيوخه في كل من المغرب ومصر والحجاز. وقد أطال الحديث عن مراحل تكوينه وطلبه للعلم إلى أن استوى عالماً كبيرا يقصده طلاب العلم من كل جهة، فكان ذلك باعثا لهذا الشيخ على أن يجمع فهرسة تضم شيوخه، فتعرف بهم وتعرّف بمقروءاته ومسموعاته ومراحل درسه عليهم، والروايات والأسانيد التي تحمّلها

(33) ماء الموائد 145/1. توفي عام 1087هـ. تنظر ترجمته في : خلاصة الأثر 174/3. نشر المثاني 219/2.

(34) ماء الموائد : 145/1.

(35) ماء الموائد : 126/2.

عنهم. وكان أبو سالم قد لقيه بمصر في رحلاته السابقة فأخذ عنه واستفاد منه، غير أنه في رحلته الأخيرة هذه لازمه بمكة حيث قرأ عليه كثيرا، **"فعكفت على القراءة عليه والسماع منه، فيسر الله تعالى أن قرأت عليه وسمعت في أزمان قليلة ما لم يسمع غيري في عمره، وكفيت تقييد مؤونة الأسانيد بموافقتي لَه في كثير من شيوخه وكثرة ما جمعت من ذلك قبل بحمد لله"**[36].

ويختار أبو سالم العياشي شيوخه الذين أخذ عنهم العلم أو الرواية بعناية كبيرة. فعلى الرغم من كثرة من لقيه في رحلته من رجال العلم والرواية، فإنه لا يختار منهم للجلوس إليه أو الأخذ عنه أو ملازمة حلقته، إلا من كان له حضور قوي في علمه وروايته، أو انفراد متميز فيها أو في منهج درسه. ولذلك كان من هؤلاء الشيوخ من أخذ عنهم القرآن بقراءة من القراءات المشهورة، إذ نجده متشوقا إلى قراءة القرآن ختمة أو أكثر على شيخ من شيوخ القراءات المشاهير، يُتوجها بالإجازة لَه والحمل عنه فيها.

وهكذا كان أول من قرأ عليه بالمدينة غداة نزوله بها، الشيخ المقرئ أبو الحسن علي الديبع اليمني[37] **"فسألته أن أقرأ عليه ختمة من القرآن العظيم بقراءة الإمام عبد الله بن كثير المكي، فأذن في ذلك، وجعل لي وقتا معلوما بين من يقرأ عليه و... كان محققا لقراءة السبع مجيدا لها حسن التلاوة، ما سمعت أذني في أقطار الأرض كلها على كثرة ما سمعت أحسن منه تلاوة للقرآن وأطيب منه نغمة به، وأجود منه ترتيلا لَه، يعطي الحروف حقها في مخارجها من غير إفراط ولا تفريط في تؤدة وسكون ووقار، بقراءة مسترسلة متناسبة، لا يرجّع فيها ترجيع أهل الألحان... ولا يمد محل المد، ولا يتركه في محله محافظا على مراتبه من توسط من تفخيم وترقيق وتغليط وتشديد وغنة وإظهار وإخفاء، إذا رأيته يقرأ رأيت أنه يخشى الله"**[38].

---

(36) ماء الموائد : 132/2.

(37) ماء الموائد: 315/1. توفي عام 1072هـ . تنظر ترجمته في : خلاصة الأثر 192/3. نشر المثاني 153/2.

(38) نفس الإحالة : ماء الموائد : 315/1.

ثالثا : واستكمالا لهذه الاستفادة العلمية التي يحصلها أبو سالم من شيوخه، فإنه يستوفي ذلك بإيراد نصوص الإجازات التي ظفر بها من هؤلاء الشيوخ، يبيحون له الأخذ والتحمل عنهم، ويعطون له الشرعية في أن يربط اتصاله بهم ليجري إليهم رواياته وأسانيده. والملاحظ أنه قد اتسعت المساحات في ماء الموائد لتستوعب هذا الصنف من النصوص الذي تكتمل بذكره مراحل العملية التعليمية، عند الشيوخ العلماء. فالإجازة[39] هي طريق من طرق الأخذ والتحمل، وتكون بالأشكال المختلفة من شفوية وكتابية، عامة وخاصة، نثرية ونظمية، وهي قد تصدر من متشددين لا يرون فيها إلا تتويجا لعملية القراءة المضنية، فلا يكتبونها إلا بعد استيفاء شروطها. وهي قد تصدر من عامة العلماء فيتساهلون فيها، فيكتبونها لكل راغب فيها، بل للصغار وغيرهم ممن ينسحب عليهم شرط المعاصرة أو غيرها، ويكتبونها أملا في نشر العلم والرواية، وتكثير حملة العلم وربط الصلات فيه بين أقصى المشارق وأقصى المغارب. ولذلك كان المشرق والمغرب في تواصل علمي مستمر، وكان التحمل العلمي يتبادر فيه العلماء من كل جهة، فيتداولون رواياته وأسانيده.

ولم يشذّ أبو سالم العياشي عن أعراف طلب العلم والرواية في بيئة الثقافة الإسلامية، فيستجيز الشيوخ الذين يلقاهم في طريق الرحلة إلى الحجاز، وسيظفر منهم بنصوص هذه الإجازات التي امتدت فقراتها على صفحات رحلته أولا، وجمعِها في تأليفه **إتحاف الأخِلاّء**[40] بصفة خاصة ثانيا. وتكاد تجري الإجازة على نموذج واحد في الهيكلة والبناء والهدف، طالت موادها أو قصرت، كانت في العلم أو في السلوك. ومن نصوص الإجازات التي أوردها في الرحلة نص إجازة الشيخ عمر العلمي لأبي سالم العياشي، وهي في الصحبة وسلوك الطريق، وبآخرها إشهاد بصحّة الإجازة، وتاريخها عام 1074هـ[41].

---

(39) راجع عن الإجازة : **فهارس علماء المغرب** 70 والمراجع المحال عليها. و**الإلماع** لعياض 88.

(40) **إتحاف الأخلاء بإجازات المشايخ الأجلاء**. وهي الفهرسة الثانية لأبي سالم العياشي. وقد خصصها لعرض نصوص الإجازات التي حصل عليها من شيوخه.

(41) **ماء الموائد** : 2/324–333.

ومنها إجازة الشيخ عبد العزيز التواتي، وقد أجازه بعد أن قرأ عليه وسمع منه بعض سور القرآن، وناوله إجازة شيخه، هو سلطان المزاحي المصري له، ليرتبط سند التحمّل به[42].

ومنها كتابةً وإجازةً من الشيخ حسن العجيمي برسالته في الطرق الأربعين إلى صديقه أبي سالم العياشي، ينقل إليه فيها أخبار بعض العلماء، ويحملها الإجازة وإطلاق الإذن له فيها بالتحمّل والرواية[43]. والعجيمي هو من أقران أبي سالم، أخذ كل منهما عن الآخر. والأخذ عن الأصحاب والأقران وكتابة الإجازات وتبادلها فيما بينهم، أمر جرى به العرف في الثقافة الإسلامية في المشرق والمغرب. ولذلك كتب أبو سالم العياشي إجازات من جهته لكثير من العلماء ممن هم في مستوى أقرانه وأصحابه. من ذلك إجازة أبي سالم للمُلاّ إبراهيم الكوراني، وقد أورد نصها في الرحلة[44]، كما أجازه الملاّ من جهته أيضا. وقد تدبّجَا معا، فأخذ كل منهما عن الآخر، وحمل كل منهما ما يمثله من علم وتآليف وروايات.

ومن ذلك ما أورده من نص إجازة كتبها أبو سالم للشيخ إبراهيم المرواني يجيز له فيها علمه وروايته[45] وتتعدد نصوص الإجازات في الرحلة وتكثر، لتؤكد تفاعل عملية القراءة والأخذ بين الطلبة والشيوخ واستمرار التواصل الثقافي المختلفة، والتأثير الحاصل فيها من أصناف العلم المتداولة، وبين أصناف العلماء القائمين بها، وضمن مراكز الثقافات التي يمثلها المشهد العلمي والتعليمي في البيئة الإسلامية كلها.

وتبقى نصوص الإجازات التي استوعبتها رحلة ماء الموائد ـ وتستوعبها مستقبلا نصوص كثير من الرحلات الأخرى ـ الوثائق الأكثر تعبيرا عن حدود

---

(42) ماء الموائد : 121/2.

(43) ماء الموائد : 214/2.

(44) راجع ماء الموائد : 330/1.

(45) راجع ماء الموائد : 346/2.

التواصل بين العالم الإسلامي، وربط صلات الرحم العلمية بين مراكزه، وأبنائه من العلماء وطلاب العلم.

رابعا : ويزداد هذا الحضور الفهرسي في الرحلة بالحديث عما أنتجه الشيوخ من المؤلفات والرسائل، ولاسيما ممن أخذ عنهم العلم من هؤلاء الشيوخ. فيقف في ترجماتهم على ذكر ما ألفوه من الكتب والرسائل، وعلى ما تمثله هذه الكتب والرسائل من وقع في الوسط الثقافي آنذاك من تحبيذ واستحسان أو نقد واستهجان. والكثير من شيوخه الذين لقيهم في وجهته الحجازية، أو جلس إلى حلقتهم العلمية، قد كانوا منتجين للعلم تأليفا وتدريسا، فسجّل عنهم الطلبة تقاييد مما يقدمونه في الدرس، وسجلوا بأنفسهم الطررَ والحواشي الكثيرة ـ التي تصبح في ذاتها مؤلفات مستقلة ـ على هامش المصنفات التي يعتمدونها في الدرس، وكتبوا الرسائل والأعمال التأليفية حول القضايا والمباحث التي ألحّ عليهم حضورها، أو وجدوا أنفسهم وجها لوجه أمامها.

وهكذا نجد أبا سالم يذكر في ترجمة الشيخ محمد بن عبد الكريم الفكون القسنطيني[46] ما أنتجه والده الشيخ من كتابة وتأليف. وكان الشيخ الابن محمد أمير ركب الحاج الجزائري الذي ينطلق من قسنطينية، لقيه أبو سالم في أولى إمارة الركب. وكان أبو سالم قد أدرك الشيخ الوالد عبد الكريم الفكون[47] (ت 1073 هـ) والتقى به لما حج معه سنة 1064، وكان على كبر سن قد تَنَسّك وانسلخ من أسباب الدنيا، حتى عن علومه ومؤلفاته. فكان يردُّ طالبيه في هذه العلوم والمؤلفات بقوله : قرأتها لله وتركتها لله.

وذكر عنه أبو سالم أنه **"قال لي رضي الله عنه لما طلبت منه الاتصال بحضرته... إني أقول لك كما قال الإمام الشاذلي رضي الله عنه : لك ما لنا من الخدمة، وعليك ما علينا**

(46) ماء الموائد : 390/2.

(47) تنظر ترجمته في : كتابه منشور الهداية، كله. طبعة دار الغرب الإسلامي، مع مقدمة التحقيق للدكتور أبي القاسم سعد الله . الرحلة العياشية ماء الموائد 206/2. 389. اقتفاء الأثر 163 والمراجع المذكورة. نشر المثاني 130/2. أعلام الجزائر لعادل نويهض : 97 والمراجع المذكورة.

من الرحمة... وقنعت منه رضي الله عنه بالكلمة التي قالها لما علمت من حاله، وخشيت أن أثقل عليه، وأكلفه ما لا تطيب به نفسه... فلما لقيت ولده هذا تقربت منه وانتسبت له بمعرفة والده"[48] فوجدت عنه معرفة بي. ورحب هذا الشيخ محمد بن عبد الكريم بأبي سالم وأطلعه على مؤلفات والده، فكان مما اطلع عليه :

- شرح على أرجوزة المكودي في التصريف، وهو شرح جيد، فاق فيه حسب أبي سالم شرح أبي عبد الله المرابط الدلائي، وقد أتى أبو سالم على عرض طَالِعَتِه.
- ديوانه الشعري، وهو كله في المديح النبوي، رتبه صاحبه على حروف المعجم وقد نقل منه أبو سالم أربع قصائد في رحلته[49].
- جزء في تحريم الدخان أتى فيه على جمع ما صدر عن العلماء آنذاك من فتاوى وأجوبة في حكم شرب الدخان بالإباحة أو بالحرمة، وقد أتي أبو سالم على نقل نموذج مطول منه[50].

وكان أبو سالم قد أشار في وقت سابق في رحلته إلى بقية مؤلفات[51] هذا الشيخ، وهي :

- شرح شواهد الشريف على الجرومية، والتزم عقب كل شاهد ذكر حديث مناسب للشاهد[52].
- وشرح لامية الجمل لابن المجراد السلوي[53].

(48) ماء الموائد 390/2.

(49) ماء الموائد : 392/2.

(50) راجع ماء الموائد : 396/2، وسماه محدد السنان في نحور إخوان الدخان : مخ خ الحسنية رقم 6929.

(51) ماء الموائد : 206/2.

(52) سماه فتح المولى لشرح شواهد الشريف ابن يعلى. مخ المكتبة الوطنية بتونس رقم 406.

(53) منه نسخة مخطوطة بمكتبة داود بتطوان رقم 125، ضمن مجموع.

– وشرح مخارج الحروف من الشاطبية.

– وكتاب في حوادث فقراء الوقت.

والملاحظ أن أبا سالم لا يقتصر على ذكر المؤلف وتسميته، بل يعطيه تقييما يبرز قيمته ومستواه وما يمثله في فنه ومجاله. ولا يكتفي بذلك بل ينقل ما تيسر له من المؤلف المذكور، ليحتفظ به للقارئ حتى يقتنع من جهته به. وقد كان نقل المؤلفات وتداولها من بيئة إلى بيئة، والتعريف بها، أوفى عملية للتواصل الثقافي بين بيئات العالم الإسلامي، لاسيما إذا كان من هذه المؤلفات التي تناقلها الراحلون وأشاعوها في بيئتهم، قد أثارت النقاش أو الاهتمام. ومن المعلوم أن الكتاب حينما ينقل من جهة إلى جهة قد يصاحبه استحسان فيتم شرحه إن كان متنا مركزا، ويحشّى ويعلّق عليه إن كان في حاجة إلى الزيادة والإتمام، ويُنتقدُ أو يُردّ عليه إن كانت مواقف صاحبه تدعو إلى ذلك. ولهذا كان رد الفعل الذي يحدثه العمل التأليفي بانتقاله من وسط إلى وسط أكبر رابط لعملية التواصل الثقافي بين هذه الأوساط فيسري ذكره وآراء صاحبه في أعمال الآخرين كما هو الشأن في رسالة الشيخ حسن العجيمي في الطرق الصوفية الأربعين المشهورة على عصره، إذ نقلها معه أبو سالم إلى المغرب لتصبح عُمْدةً تجري موادها والاعتماد عليها في ذكر الطرق الصوفية والنقل منها عند المؤلفين المغاربة في أعمالهم التأليفية[54].

ونفس الشأن تجده يحدث حين يصحب أبو سالم العياشي مؤلفات شيخه وقرينه الملاّ إبراهيم الكوراني الشهرزوري (ت 1101 هـ) فقد سمى أبو سالم مجموعة من مؤلفاته في الفنون المتعددة[55]، ولا سيما في العقيدة وعلم الكلام حيث أورد نقولا مطولة من بعضها ومناقشات حول قضاياها، وتقييما يعبر عن الاستحسان، الذي لقيته مواقف المؤلف في بعض هذه الأعمال التأليفية. وقد

(54) راجع ماء الموائد : 217/2.

(55) راجع ماء الموائد : 398/1.

أشار في الرحلة إلى بعض هذه المؤلفات التي أصحبها معه إلى المغرب. إلا أن أهم ما نقله منها أبو سالم العياشي هو الذي أثار المناقشات بين علماء المغرب وردودهم عليها[56]. فقد حمل معه إلى المغرب تقييدا في مسألة الغرانيق التي ترد في تفسير سورة النجم، وقد كتب في الرد على الكوراني فيها شيوخ فاس، منهم الشيخ محمد بن عبد القادر الفاسي(ت 1116هـ). وحينما وصلت إلى الكوراني بالمشرق هذه الردود كتب ردّه من جديد عليهم، سماه : نبراس الإيناس بأجوبة سؤالات أهل فاس. وكتب أيضا إبراهيم الكوراني كتابات متعددة في مسألة الكسب وخلق الأفعال، كان منها ما كتبه برسم أبي سالم العياشي خاصة. ومنها رسالة سماها : مسلك السداد في مسألة خلق أفعال العباد. وهي الرسالة التي أقامت الدنيا وأقعدتها عند علماء المغرب، فتصدى غير واحد للرد عليها وتسفيه مواقف صاحبها فيها. ثم لما وَصَلَتْ هذه الردود إلى الكوراني بالمشرق، كتب من جديد رسالته الانتقادية يرد على علماء المغرب فيها سماها : إمداد ذوي الاستعداد لسلوك مسلك السداد...

وهكذا تكون الرحلة واجهة من واجهات التواصل العلمي بين العالم العربي والاسلامي، تقرب إلى الجهة المعنية ما تفرق في الجهات البعيدة من إنتاج العلماء في تآليفهم ورسائلهم، وتترصد ما يجري من أثر لذلك في ردودهم ومناقشاتهم واستحسانهم أو رفضهم لذلك.

خامسا : ويبرز في إطار هذا التواصل الفاعل لتلك العلاقات القائمة بين الراحل من جهة وبين شيوخه وأصحابه وأقرانه من جهة أخرى، لينتج عنها كثير من الروابط المستمرة والدائمة ليعبر عنها بأساليب التعبير المختلفة من رعاية وتقدير واطراء وتنويه أو حضور درس، أو ضيافة وزيارة وتبادل هدايا وغير ذلك. إلا أن أهم ما في هذه العلاقات هي تلك التحايا المتبادلة عن طريق

(56) راجع عن هذه المؤلفات والردود عليها ومظان وجودها في المكتبات: أطروحتنا الجامعية : حركة الأدب في المغرب 328/2. وراجع عن هذه الردود أيضا : نشر المثاني 5/3 في ترجمة الكوراني.

المراسلات الأدبية والمراجعات الشعرية، حيث يرتفع مستوى الحوار والتبادل العاطفي الصادق إلى أعلى مستوياته. ولئن كانت المراسلات العلمية التي تختص بالقضايا العلمية والأسئلة فيها أو الأجوبة عنها، تمثل أمرا عاديا ومألوفا يجري بين العلماء الشيوخ في المقام والسفر، فإن ما يمكن أن تخرج به هذه المراسلات من إطارها العلمي إلى إطارها الأخوي واختيارها للمبادرة الأدبية من شعر أو نثر، هو الذي يجري على أمر غير مألوف، لخصوصيته أولا، ولعمق ما يحمله من خفايا الروابط الروحية الصادقة ثانيا. إذ يجعل من أسلوب الخطاب أسلوبا رفيعا نخبويا لا يقدر على إنجازه إلا من امتلك ناصية اللغة وتحصلت له إمكانات استخدامها بالقدرة على التعبير الأدبي. ولأنه خطاب الخواص تدخل في صياغته المهارات، ولا يفك مُقْفَلُهُ إلا بحضور هذه المهارات أيضا.

وهكذا كان لأبي سالم العياشي حوار مستمر مع شيوخه، يبادلهم القول الأدبي ليحمل إليهم حضوره، ويحاورهم بأساليبهم وخطاباتهم بما يثبت أنه في مستوى تلك المحاورة وذلك الخطاب. فكان دائم الكتابة لمن يعرفهم من الشيوخ والأصحاب، ينقل إليهم ما جَدَّ عنده في عالمي العلم والصداقة ويسعى ليعرف ما لديهم من جهتهم أيضا، فيبادلونه الجواب بما جدّ عندهم في عالم التأليف ومشاغل الحياة، كما هو الأمر في مكاتبته مع الشيخ حسن العجيمي[57]، وقد توصل بإحدى رسائل هذا الشيخ في طريق العودة وهو بالقاهرة، أو ما تبادله مع شيخه عيسى الثعالبي[58]، ومع صحبه الفقيه أحمد القصري[59] الملقب بالسبع من مراجعات ودية كان للشعر فيها حضور واستئثار. والملاحظ أن أبا سالم يحرص على أن يركز على هذه المراسلات والمراجعات، فيحفظ نصوصها بالكامل في رحلته ليكشف بها عن عمق الروابط التي خلفتها رحلاته واتصالاته بالشيوخ، وليؤكد بها تلك الروابط واستمراريتها باستحضار النصوص المعبر عنها.

(57) راجع ماء الموائد : 214.

(58) راجع نصها في ماء الموائد : 2/129.

(59) راجع نصها في ماء الموائد : 2/131.

وتتكرر هذه المراجعات الشعرية لتكون الأساليب الأكثر تأثيرا في النفوس. فهو لا يقْدم على مخاطبة شيخ أو صديق أول مرة إلا إذا كانت هذه المخاطبة شعرا[60]. وهو لا يطلب شيئا من شيخ أو صديق كاستعارة كتاب[61] أو قضاء مصالح أو تقديم توصية أو غيرها إلا إذا كان ذلك شعرا. وتتدفق الأجوبة عليه من ذلك بالشعر أيضا[62].

ولا يخفى ما يمكن أن يمثله نص الرحلة وهو يحتفظ بهذه الأعمال الكتابية والشعرية من رصد لعوامل التواصل الثقافي واستمراريته بين الشيوخ في بقاع العالم الإسلامي. وهو تواصل يُعزِّزه، بالإضافة إلى العلاقات الشخصية المباشرة، علاقات التبادل الأدبي وأساليب المراجعات الفنية التي تمثله.

سادسا : ويرتبط بالمشهد العلمي وتواصل فاعليته، توجيه الحديث للتعريف بالمؤسسات الثقافية المؤثرة، وبخاصة المكتبات وخزانات العلماء وأصناف الكتب الغريبة والنادرة التي تم الوقوف عليها والإعجاب بها. ولذلك كان كثير من الرحلات، التي يحرك فيها شوقُ العلم أصحابَها وكتابها، تتلمس الحديث على المصنفات والكتب والخزائن كما تتلمس الحديث عن الشيوخ ومجالس الدرس وحلقاته. وما تزال الكثير من هذه الرحلات تحتفظ بنصوص وصفية نادرة لمكتبات زاخرة كحديث الشيخ أبي العباس الهشتوكي[63] في رحلته هداية الملك العلام[64] عن مكتبة عبد الجبار

(60) راجع ماء الموائد : 385/2. حيث المراجعات الشعرية بينه وبين محمد المكني مفتي طرابلس.

(61) ماء الموائد : 58/2.

(62) راجع في ذلك : ماء الموائد 49/2. حيث مراجعاته للخطيب أحمد المالكي.و53/2 حيث مراجعاته للشيخ يحيى الاحسائي.

(63) توفي عام 1126هـ. تنظر ترجمته في : فهارس علماء المغرب 418 والمراجع المذكورة. حركة الأدب : 1539/5.

(64) ما تزال مخطوطة في نسخة وحيدة بالخزانة العامة بالرباط رقم ق 190. راجع عن هداية الملك العلام : حركة الأدب في المغرب 1539/5. والدرر المرصعة 35. والمصادر للمنوني 188/1.

بفكيك[65]، أو حديث ابن عبد السلام الناصري[66] في رحلته الصغرى[67] عن نسخة صحيح البخاري[68] لأبي علي الصدفي، وقد اطلع عليها بطرابلس عند أحد المهتمين بالكتب، فالحديث على المكتبات والكتب والتعريف بالمؤسسات الخاصة بها هو وجه آخر من وجوه التواصل الثقافي بين العالم الإسلامي، تعبر عنه تلك الرحلات الفهرسية التي يمتلك أصحابَها شوقُ العلم والرحلةُ في طلبه، وتحتفظ بالنصوص الوصفية الحية التي تكشف عن أسرار تلك المؤسسات وتلك المصنفات. ولم تخل رحلة ماء الموائد من شوق الرحلة إلى معرفة الكتاب والمكتبات. ولم تغبْ عن أبي سالم العياشي الرغبة في اكتشاف الكتاب واقتنائه إذا اقتضى الحال.

وإذا كان نص الرحلة ما يزال يحتفظ بحديث عن نوادر الكتب التي اطلع عليها أو تحدث عنها ـ فإن ما تحتفظ به إلى الآن مكتبة الزاوية الحمزاوية[69] من أعمال تأليفية اقتناها أبو سالم من المشرق بالشراء أو بالنسخ يؤكد حرصَ أبي سالم على الكتاب والشوق إلى الاطلاع عليه واقتنائه.

وهكذا نجد الشيخ أبا سالم في كثير من مراحل الرحلة يسأل عن المصنفات والمكتبات ويتحدث عنها. فمن ذلك حديثه المستفيض عن كتب ومكتبة الشيخ محمد بن إسماعيل الكوراري[70] دفين تكوران عام 1064هـ، وكان قد لقيه أكثر

---

(65) **هداية الملك العلام** : 102 مخ خ ع : ق 190.

(66) توفي عام 1239هـ ، تنظر ترجمته في : **فهرس الفهارس** 843/2. **الحياة الأدبية للأخضر** : 368. والمراجع المذكورة. محمد الفاسي : **دعوة الحق** 23 عدد 4 سنة 2 رجب 1378 يناير 1959.

(67) ما تزال مخطوطة ، منها مخ مؤسسة علال الفاسي رقم 457 وهي المعتمدة في هذا البحث.

(68) راجع الرحلة الحجازية الصغرى لابن عبد السلام الناصري ص 80 مخ مؤسسة علال الفاسي رقم 457 و**فهرس الفهارس** 706/2.

(69) راجع ما كتبه المنوني في تقديم فهرس مخ الزاوية الحمزاوية : **المصادر العربية** : 3/ 154. حيث أشار إلى ملف يحمل في المكتبة رقم 253 به لائحة للكتب التي اشتراها من المشرق عام 1065.

(70) راجع **ماء الموائد** : 40/1.

من مرة. وبعد وفاته "خلف كتبا كثيرة، وأوصى بها لخادم الروضة النبوية... وبقيت كتبه هناك مدة، ثم حملوها إلى القليعة فارين بها لما بلغهم أن متولي البلد يتحدث عن أخذها. ولم تزل هناك إلى أن ذهب سيدي علي بن الشيخ الحفيان للحج بعد ذلك بسنين فبعثوها معه، وضاع كثير منها بسبب ذلك. وقد رأيت بعضها بالمدينة المشرفة. ورأيت زمام ما وصل منها، وليس يشبه ذلك عدة كتبه، وقد أخبرني بنفسه رحمه الله قبل موته بسنة لما لقيته بفكيك أن كتبه تبلغ قريبا من ألف وخمسمائة تأليف. والذي بلغ منها إلى المدينة المشرفة نحو من مائة وسبعين سفرا، رأيت منها جملة كثيرة، وهي كتب نفيسة جدا، اقتنى أكثرها لما كان بمدينة إصطنبول، اشتراها له الوزير الأعظم بسبب حكاية وقعت له معه قبل أن يتولى الوزارة..."[71].

وحينما يزور الشيخ محمد المكني مفتي طرابلس في الذهاب وكان ما يزال شابا، يتحدث عنه ويذكر لقياه له بداره بقوله : ... "ولم تطل مجالستي له، واستعرت منه المطول لسعد الدين، فأعاره. وكانت له خزانة كتب ليس مثلها لأحد من أهل بلده. ثم استعرت منه بعد ذلك العضد على مختصر ابن الحاجب، وكان ذلك قرب رحيلنا، فأعاره.."[72].

ويتحدث عنه في العودة وقد لقيه من جديد فيذكر عنه ما نصه : "... وقد استعرت منه كتبه، فما بخل بإعارتها بل استعار لي من غيره كراريس من شرح المختصر لشيخنا الأجهوري مسّت الحاجة إليها لتكميل جزء ناقص عندي، فتوسّط لي في ذلك توسط أمثاله، ولم يقصّر عما يقتضيه مجده من رتب كماله"[73].

ويأبى أبو سالم إلا أن يمتع قارئ رحلته بالحديث عما رآه في مكة من كتب نادرة غريبة قدم لها بقوله : "... ولنذكر بعض ما قيدته بمكة من كتب نادرة غريبة عثرت عليها فيها. فمنها رحلة الشيخ المحدث محمد بن رشيد السبتي، رأيت منها

(71) ماء الموائد : 40/1.

(72) راجع ماء الموائد : 68/1.

(73) راجع ماء الموائد : 384/2.

عدة أجزاء بمكة عند شيخنا أبي مهدي. وكانت في وقف المغاربة برباط الموفق، وعلى هذه النسخة خط المصنف في أماكن، وخط تلميذه الإمام عبد المهيمن الحضرمي، وكانت النسخة ملكا له. وهذه الرحلة كثيرة الفوائد العلمية..."[74] ثم انتقى نقولا كثيرة من هذه الرحلة قاربت خمس عشرة صفحة من حجم المطبوع الحجري، وهذه النسخة من رحلة ابن رشيد هي غير النسخة التي تعرفها مكتبة الأسكوريال بإسبانيا. وما انتقاه أبو سالم العياشي من نقول أكثره وارد في الجزء الخامس المطبوع[75] من رحلة ابن رشيد على نسخة الأسكوريال. ومن المعروف أن نسخة الأسكوريال هي مما حملت إليه ضمن خزانة السلطان زيدان السعدي في حدود العشرين من القرن الحادي عشر. والنسختان معا أصليتان. غير أن نسخة الأسكوريال الموجودة الآن هي خمسة أجزاء غير تامة[76]، وينقصها قرابة ثلاثة أجزاء. ونأمل أن تكون نسخة مكة ما تزال منها بقية بإحدى المكتبات بها اليوم.

واطلع أبو سالم في مكة أيضا على كتب نادرة أخرى، منها تاريخ الإسلام للذهبي في عشرة أجزاء كبار[77]، ونقل منه ما استحسنه من تراجم الرجال، ومنها السفر التاسع من كتاب منتهى السول من مدح الرسول صلى الله عليه وسلم، من تأليف وجمع محمد بن أبي القاسم بن أحمد بن عبد الرحمن الأنصاري، وقد جمع فيه ما قيل من مدح نبوي وأدرج فيها الكتب التي صنفت في هذا الشأن. ولذلك كان مما ضمه هذا السفر "المعلم الرابع من كتاب الدرة

(74) راجع ماء الموائد : 238/2. وقد تقدم الحديث على رحلة ابن رشيد المسماة : ملء العيبة بما جمع بطول الغيبة في الرحلة إلى مكة وطيبة.

(75) ملء العيبة : 274/5 عند ترجمة أبي الحسن التيجاني. و363/5 عند ترجمة نصير الحمامي المنياوي. و373/5 عند ترجمة أبي حيان أثير الدين الجياني الغرناطي.

(76) راجع عن الموجود من نسخة الأسكوريال : مقدمة التحقيق للجزء الثاني من الرحلة : وكان قد نشرت من هذه الرحلة ثلاثة أجزاء هي الثاني والثالث والخامس بتحقيق الشيخ الدكتور محمد بلخوجة.

(77) راجع ماء الموائد : 354/2، ومن المحتمل أن تبلغ أجزاء تاريخ الإسلام للذهبي عند تمام طبعه إلى 70 مجلدا.

السنية في المعالم السنية، وهو في السيرة النبوية والاعلام المحمدية للقاضي أبي عبد الله محمد بن عيسى بن محمد ابن أصبغ الأزدي، وذكر في آخره أن عدد أبيات الكتاب سبعة آلاف بيت من الرجز... ومن جملة ما في هذا السفر، وهو نحو النصف : كتاب اللآلي المجموعة من باهر النظام وبارع الكلام في صفة مثال نعل رسول الله عليه الصلاة والسلام مما انتدب لجمعه رجاء نفعه عبد الله بن محمد بن هارون الطائي القرطبي"[78] وينبه أبو سالم إلى أن الشيخ أبا العباس المقري لو اطلع على هذا السفر لكان له شأن آخر في كتابه **"فتح المتعال"**.

والملاحظ أن أكثر الكتب التي اطلع عليها بمكة قد انتقى منها نصوصا ونماذج.

وهكذا تبدو أهمية هذه الفقرة في تحقيق جانب من التواصل الثقافي الذي يمثله تنقل الكتاب وحضوره في بيئات ومحافل يتعرف فيها عليه ويثار ذكره وذكر مؤلِّفه وموطنه ومواده المعرفية والأدبية، فيربط بين أقطار ورجال في العالم الإسلامي، ويتجاوز الموقف الزمني، عند إنتاج الكتاب، وعند تداوله، ليصل بين المراحل والأزمان، ولتتأكد به استمرارية الحضور والتأثير.

سابعا : ويكتمل هذا المشهد العلمي عند أبي سالم في الرحلة باستحضار النصوص المختلفة للقضايا التي تثار، وإثبات ما يتعلق بها. وهي نصوص قد اتخذت أشكالا وأصنافا متعددة من نصوص أدبية وقصائد شعرية ورسائل إخوانية، وإجازات العلماء، ومقدمات الكتب، ومنتقيات منها، قد تطول وقد تقصر، وأسئلة وأجوبة في قضايا علمية وشرعية عارضة وغير ذلك[79]. وهي في جميعها تعبر عن واجهة الاستطراد التي تتسع بها مواد الرحلة وحضورها العلمي، مما يدل على اقتران الهاجس العلمي ولقاء الرجال عند الكاتب

(78) راجع ماء الموائد : 354/2.

(79) راجع رحلة ماء الموائد حيث نقل النصوص المختلفة : 19/1 ، 24، 49، 68، 136، 160، 207، 213، 330، 339، 379، 425، 429، وغيرها.

بمشوّقات الرحلة ومغريات الزيارة. فلا فصل بين عنصر العلم وعنصر الرحلة، ولا تحضر نية أحدهما دون حضور نية الأخر. ولأبي سالم قول صريح عن ذلك في رحلته حين أطال ذكر بعض النصوص والنقول فقال : "**واغتفر ما في هذا الكلام من الطول لأجل ما اشتمل عليه من الفوائد التي لا توجد في غيره. وقصدي إن شاء الله من كتابة هذه الرحلة أن تكون ديوان علم لا كتاب سَمَر وفكاهة، وإن وجد الأمران فيها معا، فذلك لنشاط الناظر فيها، سيما إن كان صاحب تلوين...**"[80].

وإذا كان حضور النص بهذه الصفة الاستطرادية قد أعطى للرحلة بعدا علميا وأدبيا كبيرا جعلها من جهة أولى منتهى الإعجاب عند القارئين والمؤلفين فيما بعد، وجعلها من جهة ثانية تحتفظ بعديد من الرسائل والنصوص التي لولا رحلة أبي سالم لكانت في حكم المفقود ـ فإن بعض الدارسين[81] قد اعتبر ذلك علامة سلبية في كتابة الرحلة وخروجا بها عن خصوصيتها وسماتها، لاسيما وقد كانت رحلة أبي سالم بهذه الصفة قد وضعت تحولا جديدا في كتابة الرحلة وأسلوبها، فأصبحت بذلك أنموذج أصحاب الرحلات فيما بعد، ينتهجون نهجها ويعتمدون طريقة صاحبها في اختزان النصوص وانتقاء النقول من الكتب والرسائل والإجازات، فكان الاقتداء بها واضحا في رحلتي أبي العباس الهشتوكي[82] ولاسيما الكبرى، ورحلة أبي العباس أحمد بن ناصر[83]، ورحلة

---

(80) **ماء الموائد** : 224/1.

(81) راجع محمد الفاسي : **دعوة الحق** : 22 عدد 4 سنة 2 رجب 1378 يناير 1959.

(82) لأبي العباس الهشتوكي (ت 1126هـ) في الحقيقة ثلاث رحلات : الأولى وهي الكبرى وسماها هداية الملك العلام ، وسجل فيها أحداث رحلته إلى الحج عام 1096، ومنها نسخة أصيلة مخ خ ع : ق190. والثانية كتبها عن حجته عام 1112 وهي في حكم الضائع. والثالثة كتبها عن حجته عام 1121 وهي التي تعرف اليوم بالصغرى. وهي في نسخة غير تامة مخ خ ع : ق 147.

(83) طبعت رحلة الخليفة أبي العباس أحمد بن ناصر على الحجر بفاس عام 1320هـ في جزءين. توفي أبو العباس عام 1129. تنظر ترجمته في رحلته : كلها. **الدرر المرصعة** : 57. نسخة مرقونة. **نشر المثاني** : 234/3. **فهارس علماء المغرب** 662. والمراجع المذكورة. **معجم المطبوعات المغربية** 344 والمراجع المذكورة.

أبي مدين الدرعي الروداني[84]، ورحلة عبد المجيد الزبادي المنالي[85]، ورحلتي ابن عبد السلام الناصري[86] الصغرى والكبرى، وغيرها. لأنها تجري على هذا النمط، وتستهدف النص بأنواعه وأشكاله العلمية والشرعية والأدبية، لتختزن منه نقولا ومنتقيات طويلة، وتحتفظ به في وضعه القائم به من أجوبة ورسائل علمية ومؤلفات صغيرة وغيرها، وقد حوّل هذا العمل الرحلة من وجه إلى وجه، ومن صنف تأليفي له سماته إلى ما يشبه الكناش أو الكشكول.

وقد كانت الرحلة بكل هذا مجالا تنتقل به النصوص والكثير من الأعمال الكتابية والتأليفية من بيئة إلى بيئة ومن عصر إلى عصر لتتمثل به حركة التواصل الثقافي بين هذه البيئات الإسلامية، ولترسم لنا سريان أثر هذا النص ضمن مكونات العملية الثقافية في العالم الإسلامي. ويكفي أن نعود إلى فهارس مواد الرحلة العياشية ليتبين لنا مدى حضور هذه النقول، والسعة التي تشغلها على امتداد الرحلة.

ثامنا : ويدخل في هذا الإطار ما تحمله الرحلة ـ ولاسيما رحلة أبي سالم ـ من أعمال التواصل بين العوالم الإسلامية التي اتصل بها، وتحقيق الترابط فيما بينها وسريان التأثير بين جهاتها، ما نجده فيها من حديث على العديد من المواقف والمشاهد، والتفاعل معها سلبا أو إيجابا.

---

(84) ما تزال رحلة أبي مدين في نسخة فريدة مخطوطة خ ع : ق297 . توفي أبو مدين الدرعي عام 1157هـ. تنظر ترجمته : في : رحلته : كلها. **حركة الأدب في المغرب** : 1551/5 والمراجع المذكورة .

(85) كانت رحلة عبد المجيد الزبادي الحجازية المسماة بلوغ الحرام بالرحلة إلى بيت الله الحرام محور دراسة جامعية لنيل دبلوم الدراسات العليا بكلية الآداب بالرباط. توفي الزبادي عام 1163هـ. تنظر ترجمته في : رحلته كلها ـ **فهارس علماء المغرب** 670 والمراجع المذكورة ـ **حركة الأدب في المغرب** : 1551/5 والمراجع المذكورة.

(86) ما تزال الرحلتان الكبرى والصغرى لمحمد بن عبد السلام الناصري مخطوطتين، فالكبرى م خ ح 5658 بخط المؤلف ـ والصغرى مؤسسة علال الفاسي رقم 457 وقد سبقت الإحالة عليها وعلى مظان ترجمته.

أ- فالوقوف أمام المشاهد المقدسة له وضع خاص يولّد الإعجاب والانبهار باعتباره تجسيدا لخلفيات الشخصية، العقدية والفكرية، ويحرك العواطف والتفاعل الوجداني وسرعة الانسجام مع المقدس والاندماج فيه، ويستدعي المخزون الثقافي المرتبط بالمشهد نفسه، مما يتمثل في السيرة النبوية والتاريخ الإسلامي والنص القرآني والحديثي وتداوله في التراث والثقافة. ولذلك كانت المعالم المقدسة بقدر ما تثير الرغبة في التعبير شعرا أو نثرا، بقدر ما تستحضر الثقافة المحصّلة من قراءة سابقة في أحداث السيرة والتاريخ والنصوص المقدسة. ولم تكن النظرة إلى المعالم المقدسة بريئة ساذجة تكتفي بما تولده المشاهدة المباشرة لهذه المعالم، وإنما تحمل معها صدمة المشاهدة كلّ معالم التاريخ والثقافة والمقدس. ولهذا لا نستغرب حين يختلط في الرحلة الحديث عن المعالم المقدسة بالعروض المذهبية والفقهية للمناسك، وبذكريات السيرة النبوية، بأحداثها وشخصياتها المقدسة، وبما كان للمشهد من أثر في التشريع أو صنع حدث أو غير ذلك.

ورغم تفاوت كتاب الرحلة في هذا المنزع لعمق الثقافة الإسلامية عند بعضهم واتساع مداركها لديهم، فإنهم في عمومهم يشتركون في هذا الموقف لتتسرب إلى أوصافهم أعمال الثقافة المختبئة بما تحمله من سمات المقدس والدين. وتبعا لهذا كان أبو سالم العياشي - وهو الأكثر تمكنا في كتابة الرحلة - لا ينظر إلى المقدسات إلا من خلال ما يرتبط بالمشاهَد والمثاقَف، ويتفاعل ذلك ليرسم لنا كتابة من صنف جديد، هي خليط من الوصف والتاريخ والدراسة. وهكذا نقرأ في رحلة أبي سالم حديثه عن مقبرة البقيع بالمدينة[87] المنورة وقد فاضت بالذكرى والعبر، يغمرها التاريخ وقد امتلأ بتراجم أبطال السيرة النبوية من صحابة وصحابيات. ويعمرها الوجدان والإجلال بما تحمله من معالم القدسية تجاه أجيال الصحابة الذين عاصروا الرسول، صلى الله عليه وسلم، وشاهدوا حضور الرسالة الإسلامية وانتشارها.

(87) ماء الموائد 237/1.

وينبه أبو سالم في كل مرة على المشاهد التي يجب أن تزار في المدينة[88]، أو التي تزار في مكة[89]، أو التي يصادفها في درب الحجاز وهو في الطريق إلى مكة، وبخاصة أرض التيه، والقرية التي كانت حاضرة البحر، ومغاير شعيب، ومدين، وجبل رضوى، وبدر، وجبل الرمل المشرف عليها، ومرّ الظهران[90] وغيرها. وهي في جميعها يستحضر فيها الصورة التاريخية برواياتها وأحداثها وقدسيتها ليعطي للمشهد زخم الوصف ورهبة الذكريات وهول الموقع والوقوف به.

ب- الوقوف أمام المظاهر التي تثير الانتباه سواء كانت عادة أو عرفا أو غير ذلك، يحول عمل الكتابة إلى وصف للمشاهد وتصوير لمعالمها. وهو تصوير قد يحمل الملاحظة البريئة تجاه ما يراه ويلحظه. وقد تدفعه النية أو الثقافة المخالفة إلى النقد والمراجعة والاستنكار. فمن ذلك ما يتعلق بركب الحج وأحواله ونظامه، كحديثه على الركب المصري يوم خروجه واحتفال المصريين بذلك[91]، وخروج المحمل[92]، وكالحديث على الركب الشامي[93]، والركب المغربي[94]، وغير ذلك.

ومنها الحديث على كيفية تسيير الحرم المدني وشيخ الحرم والأغا والأغوات[95].

(88) راجع ماء الموائد : 238/1 وعن المساجد التي تزار في المدينة : 247/1- وعن أحد ومشهد سيدنا حمزة 253/1.

(89) ماء الموائد : 102/2.

(90) راجع ماء الموائد 157/1 وما بعدها.

(91) ماء الموائد 244/1.

(92) ماء الموائد 150/1 - 154.

(93) ماء الموائد 246/1.

(94) ماء الموائد 17/1 - 164 .

(95) ماء الموائد 305/1.

ومنها الحديث على بعض العادات، كعادة ختم الدرس عند المصريين[96]، وعادات أهل المدينة وقد عددها عادة عادة[97].

وهو لا يقتصر على ذكر العادات المقبولة، وإنما يستنكر ما يراه أحق بالنقد والمواجهة، ولذلك ينبه إلى عادات نساء المدينة الذميمة[98]، ويستغرب من عادات أهل توات في الطلاق[99]، وينتقد ما يفعله نساء مصر في زيارة القبور ليلة ويوم العيد[100]. وقد يذهب بعيدا في هذه الملاحظات فيدخل إلى مَعْمَعَة السوق ليتحدث عن السلع وتلقيها في أسواق المدينة، والحديث على أسعارها آنذاك مما شاهده، وطريقة البيع والشراء. ويقف عند العملات المتداولة وعملية صرفها وتحويلها عند تجار المدينة والمشاكل التي تحدث في ذلك، وتداول السوق لعملات مختلفة تخضع للشرط المتفق عليه بين المتبايعين، وهكذا[101].

ولا أشك في أن الحديث على هذه القضايا وملاحظتها وانتقادها، هو من صميم حوار التواصل الذي تكشفه لنا رحلة أبي سالم العياشي بعمق بين العوالم الإسلامية وبيئاتها في المظاهر الاجتماعية والاقتصادية والفكرية وغيرها.

تاسعا : وآخر معلم للتواصل الثقافي الذي تقدمه الرحلة العياشية هو الموقف الفكري الذي يحرك صاحبها تجاه الأشياء وملاحظة وفهم دقائقها، ومعلوم أن أبا سالم لم يأت من بيئة غريبة عن بيئات الاسلام التي يتصل بها، فهو من بيئة تشترك معها في كثير من المقومات وإن تميزت بخصوصية فكرية

---

(96) ماء الموائد 128/1.

(97) راجع ماء الموائد 284/1 وما بعدها.

(98) ماء الموائد 246/1.

(99) ماء الموائد 24/1.

(100) ماء الموائد 132/1.

(101) ماء الموائد 296/1 حيث الحديث على مسألة العمل على العرف لا على ما سمي.
و299/1 حيث المواعدة في الصرف.
و300/1 حيث الحديث على السلع وأسعارها في المدينة.

في المذهب العقدي، والمذهب الفقهي، والتصور الصوفي. ولم يرحل أبو سالم إلا وقد أصبح له تكوين عميق في الثقافة العقدية التي يأخذ بها، وهي مبادئ ومواقف العقيدة الأشعرية، وفي الثقافة الفقهية التي يأخذ بها في العبادات والمعاملات وغيرها، وفي الكيفيات التي تبيح له الاجتهاد لرؤية الأشياء وتخريجها، وهو الفقه على المذهب المالكي بأحكامه وقواعده ومصنفاته، وفيما يحمله الانسجام بين هذين المذهبين العقدي والفقهي، حتى إنه قد أصبح لديه اقتناع بلزوم المالكي بالأشعري فلا يوجد مالكي غير أشعري[102].

ولذلك كانت المعالم الشخصية لأبي سالم لحظة رحلته جاهزة لها مكوناتها الفكرية وأساسياتها العقدية والفقهية، فهو لا يرحل إلا وقد أصبح يملك حصانة في الموقفين العقدي والفقهي يحول به دون أن يصبح عرضة للابتلاع عند مصادمته المذاهب الأخرى. ولذلك فهو من هذين الموقفين يقيم حوار التواصل مع فكر البيئات الإسلامية التي اتصل بها في رحلته، ويقرأ ما يتمثل فيها من مواقف، ويلاحظ ما يجري من مخالفة لعقيدته أو مذهبه الفقهي، أو ما انحرف من فكر فيها يحتاج إلى جدل ومناقشة ومراجعة. وهكذا يصادم بمذهبه العقدي الأشعري ما يخالفه، فيتحدث عن القضايا الكلامية التي شغلت الساحة الثقافية آنذاك ويجلب النصوص التي تعرضها، ولكن من موقف الاختيارات الأشعرية، ويصادم بمذهبه الفقهي المالكي ما يفترق به عن مواقف المذاهب الفقهية الأخرى، فهو متمكن في مالكيته يحمل مناعة تجعله منحازا إلى اختيار سابق في الحكم والموقف ولا يتعداه إلى غيره وإن بسط فيه النقاش واجتهد في التخريج.

وهكذا يتحدث في الرحلة[103] عن مسألة كسب الأفعال ويجلب فيها نصوصا مطولة، ويناقش ما تتهم به الأشعرية وهي منه براء، ويثير ما يمكن أن

(102) راجع ماء الموائد 402/1.

(103) راجع ماء الموائد بالتتابع 429/1 - 399/1 - 334/1 - 282/1.

يوفق بين ما للمتكلمين والصوفية من مواقف واختيارات، ويقدم بعض المذاكرات التي يجريها وهو أشعري مع بعض المعتزلة، وغير ذلك من المواضيع الكثيرة الأخرى في العقيدة والمذهب. ويتحدث في الرحلة عن المواقف الفقهية من نظرة المالكية فيفصل[104] الحديث في قضية المناسك، ويناقش ما للمالكية من القبض أو السدل في الصلاة، ويثير مسألة النيابة في الحج والعمرة، ومشاكل الانتقال من مذهب إلى مذهب، وغير ذلك.

وحوار التواصل بهذه الصفة واسع في الرحلة الفهرسية يشغل مساحات كثيرة على صفحاتها في رحلة ماء الموائد وغيرها. ويمكن أن يكون حوار التواصل هذا وحده محور دراسة موسعة يتم فيها تتبع القضايا المثارة وأوجه التصادم فيها.

والخلاصة التي أخرج بها من هذه الدراسة هو أن الرحلة الفهرسية تقدم لنا :

1. ذلك التواصل القائم بين مناطق العالم الإسلامي العربي، وهو تواصل مكثف يجعل العالم العربي منفتحا على نفسه ومتأثراً به في :

– العلوم وتصوراتهم نحوها

– في عملية التدريس وتصوراتهم نحوها في الدراسة والرواية.

– في اعتماد الشيخ في التلقين وقدسيته في التصور الثقافي المعتمد.

– في تبني التصورات الجديدة التي تحدث هنا وهناك.

– في مناقشة وانتقاد ما يخرج على العرف الثقافي والتصورات المقدسة للثقافة الاسلامية.

– في رواج القضايا الثقافية العامة المتولدة هنا وهناك.

---

(104) راجع ماء الموائد بالتتابع لتلك القضايا : 1/193 - 1/290 - 1/350 - 1/407-411.

2. ذلك التشاكل الثقافي الموحد الذي تشترك فيه كل المناطق العربية مما يجعل تفكيرها واحدا في : – العلوم المفضلة – العلوم المدرسة – أساليب التدريس والأخذ.

3. ذلك التواصل الثقافي المتفاعل والمنتج في :

– تكوين الرجال بالطرق المتعارف عليها.

– التعريف بالرجال والاهتمام بأعمالهم وأحوالهم ليصبح ثابتا من الثوابت الثقافية في التراث العربي الإسلامي.

– المشاركة في الإنتاج الثقافي في : إنتاج المتون وشرحها والتعليق عليها، واعتمادها في الدرس وفي تنقل العلوم والمؤلفات وتبادل المواقف حولها.

– في الانتقاد والتوجيه والتصيح عند المخالفة.

4. تلك المعرفة بالمؤسسات الثقافية : علمية وصوفية ومكتبية في وصفها العمراني وفي وضعها القدسي وفي تشكيلها الثقافي وعطائها فيه.

5. في التعريف بأحوال الراحلين قبل – العابرين والمستقرين – وآثارهم الفكرية والتأليفية.

سفيران مسلمان في مدريد

عبد الرحيم بنحادة
كلية الآداب والعلوم الإنسانية ـ الرباط

ترمي هذه المداخلة إلى النظر في راويتين انجزتا عن اسبانيا في نهاية القرن الثامن عشر من قبل سفيرين مسلمين، الأولى تعود إلى سنة 1779 والثانية إلى سنة 1787، والهدف من استعراض هاتين الروايتين هو محاولة التأكيد علي أن النظرة الإسلامية لم تكن واحدة، ولا تحكمها العلاقات بين دار الحرب ودار الإسلام، بل كانت هذه النظرة محكومة أولا بسياق العلاقات التي ربطت اسبانيا بكل من الدولة العثمانية والمغرب وبشخصيات السفراء ـ كتاب الأوصاف ـ وكذا باختلاف درجة المعرفة الإسلامية بأوربا بين الشرق والغرب. فكيف أثر كل ذلك في صياغة أوصاف السفيرين

ارتبطت الدولة العثمانية والمغرب باسبانيا بعلاقات متراوحة بين القطيعة والتقارب الديبلوماسي، فبالنسبة للدولة العثمانية تميزت العلاقات العثمانية الاسبانية بالفتور تارة والمواجهة تارة أخرى، ومنذ التوقيع على اتفاقية الهدنة التي توصل إلى إبرامها السفير الاسباني بالاستانة في مطلع ثمانينات القرن السادس عشر[1] حاولت اسبانيا أن تتقرب من الدولة العثمانية، وقد ترجمت هذه النزعة في العديد من المناسبات.

(1) يتعلق الأمر بالمعاهدة التي وقعها السفير الاسباني في استانبول مرجلياني عقب مفاوضات عسيرة بدأت في 1578، عن هذه المفاوضات والمعاهدة ينظر :

Braudel, *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II*, cinquième édition 1982, T. II, P. 432.

ففي سنة 1779 حاول الكونت باولوني أن يصل إلى اتفاق تجاري عثماني اسباني[2] وكان الهدف من هذه المحاولات الحصول على دعم الدولة المركزية العثمانية في مواجهة اسبانيا لقراصنة الشمال الافريقي، الذين يشنون بعض الغارات بين حين وآخر على شواطئ الأندلس وكطالنيا[3]، وعرض الكونت مقابل ذلك أن تقوم اسبانيا بترميم تحصينات جبل طارق وتمنع من دخول القوات العسكرية المتنازعة مع الدولة العثمانية البحر الأبيض المتوسط[4]. وقد امتنع الباب العالي عن الرد على هذه المقترحات، ووراء هذا الامتناع ـ في نظرنا ـ احتمالان، فإما أن الباب العالي لا يثق في اسبانيا على اعتبار علاقاته التاريخية معها، وإما أنه لم يكن يرغب في الاعتراض على الأعمال الجهادية لأهل الجزائر. بيد أن الدولة العثمانية ـ ومخافة انخراط اسبانيا في تحالف مع روسيا ونتيجة أيضا لمساعي السلطان المغربي سيدي محمد بن عبد الله ـ قبلت مناقشة مشاريع السفير الاسباني وبالتالي الدخول في مفاوضات.

وقد تميزت هذه المفاوضات بالعسر وانتهت ـ بفضل الوساطة الفرنسية هذه المرة ـ بتوقيع عقد من 21 فصلا في دجنبر 1781 [5]، غير أن التصديق على هذا العقد لم يتم إلا بعد مضي خمس سنوات. وعلى إثر هذا التطور قرر

---

(2) Federico Graviana, *Descripción de Costantinopla*, transcripción, introducción de Jose Maria Chansez Mirguano, Ediciones, Madrid 2001.

(3) خلال السبعينات من القرن الثامن عشر عرفت العلاقات الإسبانية الجزائرية توترا شديدا تمثل في الهجوم الإسباني على الجزائر سنة 1775 والذي انتهى إلى الفشل، وقد وقفت الدولة العثمانية إلى جانب باشاواتها في الجزائر خاصة بعد أن أرسل الداي محمد حفيده حسن بك ووكيل خراج القصر إلى الباب العالي مقدما الهدايا وعارضا تفاصيل الانتصار الذي حققه الجزائريون، بل وشجعت ولاتها على توجيه ضربات لإسبانيا على شواطئها.
ينظر، سامح التر، **الأتراك العثمانيون في شمال افريقيا**، ص 532.

(4) وفي ذلك إحالة على الروس حيث عمل العثمانيون كل ما في وسعهم من أجل تضييق الخناق على كل حضور روسي محتمل في البحر الأبيض المتوسط، فقد راسل الباب العالي سلطان المغرب في هذا الشأن.
ينظر : عبد الرحيم بنحادة، **المغرب والباب العالي**... ص 199.

(5) Resat Ekrem, Osmanli muahedeleri ve kapitülasiyonlar 1300-1920 ve Lozan muahedesi 24 Temmuz 1923, Istanbul 1934, p. 106-7.

السلطان إيفاد بعثة سفارية إلى مدريد تعد الأولى من نوعها إلى هذا البلد وكان رئيس البعثة مؤرخ الدولة العثمانية على عهد عبد الحميد الأول واصف أفندي.

أما المغرب فبالرغم من مسألة احتلال اسبانيا لعدد من ثغوره فقد تميزت علاقاته معها بالكثير من المرونة حيث ظل الطرفان يتبادلان البعثات، ففي بداية حكم السلطان سيدي محمد بن عبد الله أوفد سفيرا إلى اسبانيا وهو أحمد الغزال في غشت 1766 الذي قابل الملك الاسباني كارلوس الثالث، وانتهت زيارته لإسبانيا بالاتفاق على بنود معاهدة، سيعمل على توقيعها السفير الاسباني الذي اصطحب الغزال إلى المغرب وهو خورخي خوان في 28 مارس 1767 (6). وقد كان من بين بنود المعاهدة ضرورة الحفاظ على الهدنة بين المغرب واسبانيا وإن كان السلطان المغربي سيدي محمد بنعبد الله يلعب ورقة تحرير الثغور التي كان يحتلها الاسبان في شمال المغرب، وهو الأمر الذي استدعي من السلطان التراجع عن الاتفاق وبعث برسالة إلى كارلوس الثالث يخبره فيها أنه غير راض على نتائج سفارة الغزال.

يبدو من خلال هذا العرض لسياق الرحلة أن الاختلاف يميزهما، ففي الوقت الذي كانت فيه سفارة واصف الأولى من نوعها وتسعى إلى التصديق على معاهدة هي أولى من نوعها أيضا منذ القرن السادس عشر، كانت السفارة المغربية تندرج ضمن إعادة ترتيب هذه العلاقات وتندرج أيضا في إطار سلسلة من السفارات التي تبادلها الطرفان المغربي والاسباني خلال القرن الثامن عشر.

1- السفراء :

يعتبر واصف أفندي(7) الذي استقر بمدريد ما بين 1787-1789 من الديبلوماسيين العثمانيين المعروفين، فهو من كبار المفكرين والأدباء الأتراك.

---

(6) Ramon Lourido Diaz, Relaciones del 'Alawi Sidi Muhammad B. Abdallah con el imperio turco en el segundo periodo de su sultanoto 1775-1790, in *Hesperis Tamuda* 1986, pp. 231-372.

(7) حول سيرة واصف أفندي ينظر :

Babinger, Osmanli tarih yazarlari ve eserleri, çeveren Prof. Dr Coksun UCOK, Mersin 1992, p. 364.

فهو بغدادي الأصل والمولد درس في كل من حلب وفان ثم شغل مناصب عدة، فقد بدأ كاتب سر عسكر علي باشا، وأثناء حرب القرم وقع في الأسر وبعد معاهدة كوجك قينارجه (1774) دخل في خدمة الباب العالي وعين في منصب وقايع نويس ـ أي مؤرخ رسمي ـ، وفي سنة 1785 أصبح موقوفجلك[8] ومباشرة بعد عودته من اسبانيا عين وكيل المحاسبة في الأناضول في 1788 ثم محتسبا في الأناضول وفي نفس السنة كان ضمن الوفد الذي عهد إليه التفاوض مع روسيا حيث باشر التمهيد للصلح الموقع سنة 1791[9]، وعندما توفي خليل نوري[10] سنة 1798 تولى منصب وقايع نويس مرة ثانية إلى سنة 1805 وتوفي سنة 1806.

كان واصف أفندي غزير الكتابة[11] فهو لم يكتف بكتابة هذا التقرير السفاري وحده كما الشأن بالنسبة لسفراء آخرين قبله وبعده، فلا ينبغي أن ننسى أنه تولي منصب مؤرخ الدولة لمرتين، فقد كتب «ذيول» وهو عبارة عن تاريخ للدولة العثمانية يبدأه حيث ينتهي عزي[12] في تاريخه، ثم كتاب «محاسن

(8) وظيفة متصلة مباشرة بالدفتردار ومن مهام الموقوفجلك رد المبالغ الموقوفة إلى خزينة الدولة وتدبير الرواتب الخاصة بالجند أثناء القيام بالحرب، وقد ألغيت هذه الوظيفة بعد إصلاحات 1838. ينظر :

M.Z. Pakalin, *Osmanli tarihi deyimleri ve terimleri sözlügü*, Istanbul, 1983, T. II, p. 497.

(9) عن الصلح الذي وقعه العثمانيون مع الروس في غشت 1791 يراجع :

(10) تقلب خليل نوري باشا مناصب عدة منذ سنة 1784 قبل أن يتولى منصب وقايع نويس في 29 من يوليوز 1794 وقد أنجز كتابا في التاريخ توقف فيه عند الأحداث التي عرفتها مصر في 1798 أي السنة التي توفي فيها.

ينظر : Babinger, *Osmanli...*, p. 351.

(11) تتمثل غزارة الكتابة عند واصف أفندي في كثرة المؤلفات وكذا في حجم هذه المؤلفات فكتابه «محاسن الآثار وحقائق الأخبار» مثلا والذي يؤرخ فيه لفترة قصيرة جدا (22 سنة) يحتوي على ما يناهز 650 صفحة.

(12) تولي سليمان عزي منصب وقايع نويس سنة 1745 وأرخ للدولة العثمانية في الفترة الممتدة ما بين 1744 و20 شتنبر 1751 في مجلدين، وكان هذا الكتاب من بيت الكتب الأولي التي عكف على ترجمتها المستشرق الألماني Hammer.

ينظر : Babinger, *Osmanli...*, p. 314-5

الآثار وحقائق الأخبار» ويؤرخ فيه للفترة الممتدة ما بين 1752-1774 كما أنجز تاريخا هو بمثابة ذيل للأول عرض فيه للأحداث خلال الفترة الممتدة ما بين 1763-1787 ثم ذيلا آخر عن المرحلة ما بين 1789-1794 وذيلا ثالثا عن الفترة ما بين 1798-1802 ، وهو ذيل له أهمية كبيرة باعتباره المؤرخ التركي المعاصر للحملة الفرنسية على مصر والمؤرخ لبعض أحداثها[13].

أما ابن عثمان فقد بدأ حياته بالنيابة عن أبيه مورقا واعظا في أحد مساجد مكناس، لكنه سرعان ما ترقى زمن السلطان محمد بن عبد الله ليصبح كاتبا بحضرة السلطان، وكانت المهمة الأولى التي أوكلت إليه هي سفارته إلى اسبانيا سنة 1779، وقد عين مباشرة بعد هذه السفارة وزيرا، وبعد ثلاث سنوات من سفارته إلى مدريد عين في سفارة أخرى إلى مالطة قصد افتداء الأسرى، وكانت مناسبة له لكتابة رحلة سفارية ثانية بعنوان «البدر السافر في افتكاك الأسارى من يد العدو الكافر»[14]. وفي سنة 1785 أوفد سفيرا مرة ثالثة إلى الباب العالي التي كانت مناسبة أخرى له لكتابة تقرير سفاري آخر بعنوان «إحراز المعلى والرقيب...»[15].

عندما نقارن بين مسار الرجلين من خلال استعراض بيوغرافيتهما نلاحظ أن المسارين مختلفين : فعلى عكس واصف الذي كان متمرسا بالديبلوماسية وكتابة تاريخ الدولة، ذلك أنه أنجز هذه الرحلة بعد أن تقلد مهام بارزة داخل الإدارة العثمانية ولعل أهمها مسؤولية مؤرخ الدولة، لم يكن ابن عثمان عندما أوفد إلى اسبانيا قد تولي مناصب سامية بمعنى أن السفارة كانت بداية مشوره

(13) حول معاصرة واصف أفندي للثورة الفرنسية والحملة الفرنسية على مصر ينظر :

B. Lewis, *Comment l'Islam a découvert l'Europe*, La Découverte-Paris 1984, p. 168
B. Lewis, The Impact of the French revolution on Turkey, *in Journal of Word History*, I(1953), pp. 117-119.

(14) كانت سفارة ابن عثمان إلى مالطة من أجل افتداء الأساري وقد عهد إليها بها السلطان سيدي محمد بن عبد الله، قد حققت نصها وقدمت له بدراسة الباحثة مليكة الزاهدي.

(15) ينظر : ابن عثمان المكناسي، إحراز المعلى والرقيب في حج بيت الله الحرام وزيارة القدس الشريف والخليل والتبرك بقبر الحبيب، تحقيق محمد بوكبوط، أطروحة لنيل الدكتوراه في التاريخ، كلية الآداب تطوان 2001.

الإداري، وانتقل من مجرد كاتب عادي في قصر السلطان، بفضل نجاحه في مهمته السفارية هاته ليصبح وزيرا. بمعنى أن ابن عثمان لم يتألق إلا غداة رحلته إلى مدريد وهي الرحلة التي أهلته لأن يتولى مهمات سفارية أخرى.

ولعل نقطة الاختلاف الأخرى بين الرجلين تعود إلى مجالات الاشتغال، فواصف أفندي اشتغل بالكتابة التاريخية ولم يهتم إطلاقا بما سواها، أما ابن عثمان فقد كان متخصصا في كتابة أدب الرحلة، ولم يهتم بالتاريخ إلا عرضا في كتاباته كما سنرى. وهذا التاريخ الذي كتبه ابن عثمان كان تاريخا وظيفيا، بمعنى أن التاريخ كان يستحضر لأغراض معينة. وطبيعي أن يكون لاختلاف مسار الرجلين تأثيرا في كتابتهما عن اسبانيا وفي مقاربتهما ومعالجتهما لمختلف القضايا وحتى لتمثلهما للمجتمع الاسباني.

وهناك عامل آخر على جانب كبير من الأهمية لهذا الاختلاف، ويتعلق بكون واصف أفندي يعتبر أول مثقف عثماني يكتب عن اسبانيا بل يكاد الوحيد من بين السفراء الذين توجهوا إلى مدريد، وبالمناسبة فإن عدد هؤلاء قليل جدا إذا ما قورن ببقية السفراء العثمانيين الذين أوفدوا إلى البلدان الأوربية بما في ذلك النمسا وروسيا، فقد كانت سفارة واصف أفندي أول سفارة إلى اسبانيا ولم تعقبها السفارة الثانية إلا بعد مضي أكثر من تسعة عقود، وفيما يلي لائحة بالسفراء الذين أوفدوا إلى مدريد حتى نهاية القرن التاسع عشر :

1787	واصف أفندي
1880	سرماد أفندي
1886	ترهان باشا
1894	فريدون بك
1896	نجيب باشا
1899	عزت باشا[16]

(16) اعتمدنا في وضع هذه اللائحة على :

F.R. Unat, *Osmanli seferleri ve sefaretnameleri*, Türk tarih Kurumu, Ankara 1987.

وإذا ما تأملنا لائحة السفراء المغاربة لوجدناها أكثر كثافة فما بين 1581-1891 حل بالعاصمة الإسبانية أكثر من عشرين سفيرا منهم من تردد عليها لأكثر من مرة. وفيما يلي لائحة بالسفراء المغاربة الذين توافدوا على مدريد في نفس المرحلة :

3586	القائد محمد بن إبراهيم السفياني
1614	منصور بن يحيى وعبد الرحمن الشاوي
1690	محمد بن عبد الوهاب الغساني
1766	الغزال
1779	ابن عثمان المكناسي
1792	الحاج محمد الدليمي
1792	القائد عباس سفير مولاي سلامة
1861	الأمير مولاي العباس
1863	إدريس بن إدريس العمراوي
1877	أبي عبد الله محمد ابن أحمد
1877	عبد السلام السويسي
1879	الحاج عبد الكريم بريشة
1883	القائد بوشتى البغدادي
1885	عبد الصادق بن أحمد الريفي
1889	المعطي المزامزي
1891	عبد الحميد بن الفاطمي الرحماني

ومن بين هؤلاء السفراء كتب منهم أربعة عن سفاراتهم، فقد أنجز الوزير الغساني[17] «رحلة الوزير في افتكاك الأسير» والغزال[18] «نتيجة الاجتهاد»

(17) الغساني (محمد بن عبد الوهاب) رحلة الوزير في افتكاك الأسير، نشر الفريد البستاني، منشورات مؤسسة الجنرال فرنكو، العرائش 1940.

(18) الغزال (أحمد بن المهدي)، نتيجة الاجتهاد في المهادنة والجهاد، رحلة الغزال وسفارته إلى الأندلس، تحقيق اسماعيل العربي، دار الغرب الإسلامي - بيروت 1980.

وابن عثمان «الأكسير في افتكاك الأسير» والكردودي[19] الذي رافق عبد الصادق بن أحمد الريفي ككاتب للسفارة «التحفة السنية للحضرة الحسنية بالمملكة الاصبنيولية»، وتعتبر رحلة ابن عثمان ثالث هذه الرحلات. ويظهر من خلال هذا الاستعراض أن هناك تراكما على مستوى المعرفة باسبانيا تنضاف إلى ذلك الاستفادة من الرحلات السابقة المنجزة خلال المرحلة الوسيطية. بمعنى أن واصف لم يستفد من تراكم عثماني تركي في الكتابة عن اسبانيا، ومن ثمة يلاحظ تلك الطبيعة المباشرة للكتابة عنده وغياب الاستطرادات، كما الشأن بالنسبة لابن عثمان الذي استفاد من الكتابات السابقة.

والملاحظ أيضا أنه بالإضافة إلى المباشرة التي ميزت رحلة واصف المترتبة عن انخراطها ضمن ما يعرف بالسفارتنامه[20]، حيث يجمع هذا النوع من الكتابات ـ الذي عرفته الامبراطورية العثمانية منذ نهاية القرن السابع عشر ـ التقرير الديبلوماسي ومحاولة تزويد دائرة ضيقة من الفاعلين في حقل السلطة من جهة والانطباعات الشخصية التي يكونها السفير عن البلد الذي زاره في زمن محدد، تتميز مشاهدات واصف أفندي بالتلخيص والاقتضاب فعدد صفحاتها لا يتجاوز إحدى عشر صفحة[21]، وتلك ميزة أخري للسفارتنامه بشكل عام، فرحلة محمد قره باشا إلى النمسا لا يتجاوز ست صفحات[22]، كما أن رحلة محمد رسمي أفندي إلى روسيا لا يتجاوز عدد صفحاتها أربعة عشر صفحة[23].

(19) أحمد الكردودي، **التحفة السنية للحضرة الحسنية بالمملكة الإصبنيولية**، تحقيق عبد الوهاب بنمنصور، المطبعة الملكية، الرباط 1965.

(20) يراجع : عبد الرحيم بنحادة، بين الرحلة السفارية والتقرير الديبلوماسي : السفارتنامه العثمانية، في **"التاريخ والديبلوماسية"**، تنسيق عبد المجيد القدوري. منشورات كلية الآداب بالرباط 2003، ص.ص 103-125.

(21) نشرت «سفارتنامه واصف أفندي» عند مؤرخ الدولة العثمانية جودت باشا في تاريخه، ينظر : جودت، **تاريخ جودت**، مطبعة عثمانية استانبول 1309 ، جلد 4، ص- ص 348- 358.

(22) ينظر : سلحدار، **سلحدار تاريخي**، جلد 1 ، ص- ص، 403- 409.

(23) أحمد واصف أفندي، **واصف تاريخي**، جلد 1 ص- ص 77- 85.

فقلة من السفراء العثمانيين ممن كانوا من المستطردين كيكرمي سكز جلبي محمد أفندي[24] (السفير العثماني إلى باريس سنة 1721) وراتب أفندي إلى فيينا[25] (1792).

ونعتقد أن مسألة التلخيص تعود إلى عاملين إثنين، الأول يتعلق بمسألة التراكم التي أشرنا إليها سابقا، والثاني، يرتبط بمسألة اختلاف طبيعة الكتابة عند المغاربة والعثمانيين. وهي كلها أمور أثرت على الأوصاف التي قدمها كل من واصف وابن عثمان.

لن نستعرض هذه الأوصاف كل على حدى بل سنتعرض للأمور المشتركة فيما بينهما وكيف عالجاها كل منهما، وكيف يظهر أن التعامل مع إسبانيا لم يكن موحدا، ولم تحكمه دائما العلاقة بين دار الحرب ودار الإسلام. لن ننكر وجود التشابه بين الرحلتين على مستوى الموقف المبدئي من اسبانيا باعتبارها بلدا للكفار، وذلك من خلال بعض العبارات التي تتردد عند ابن عثمان وواصف، فهما لا يصفان موقعا دون أن يردفاه بأعاده الله دار إسلام، ونعت الملك الإسباني بالطاغية، إلى غير ذلك من العبارات المعروفة، هذا

(24) ترجمت هذه السفارتنامه في باريس منذ النصف الثاني من القرن الثامن عشر ينظر :

Julien Galland, Relation de l'ambassade de Mehmet Effendi a la cour de France en 1721, écrite par lui même, Paris 1757.

(25) نشرت نسخة من هذه السفارتنامه ملحقة بمقال، ينظر :

J.M. Stein, «An eighteenth century ottoman ambassador obervers the West : Ebu Bekir Ratip Efendi reports on the habsburg system of roads and posts», *in Archivium Ottomanicum*, X, 1985, pp. 219-312.

كما كانت هذه السفارة موضوعا لعدد من الدراسات والأبحاث نذكر من بينها على وجه الخصوص :

J.M. Stein, «Habsburg financial institutions presented as a model for the Ottoman empire in the Sefaret-name of Ebu Bekir Ratip Efendi», *in Habsburgisch-osmanische Beziehungen*, edited by A. Tietze, Vienne, 1985, pp. 233-241.
Cahit Bilim, « Ebu Bekir Ratip Efendi, Nemçe sefaretnamesi » in *Belleten*, LIV (1990), pp. 264-274.

بالإضافة إلى أحكام القيمة عن الإسبان، فواصف يعتبرهم جهالا متعجرفين[26]، بيد أن بعض القضايا عالجها الطرفان بشكل مختلف :

2 ـ مسألة الحجر الصحي :

خضع كل من ابن عثمان وواصف أفندي لنظام الكرنطينة أو لزارته la quarantaine, Lazaret، وهو النظام الذي كان معمولا به في جميع نقط التماس بين الشرق والغرب منذ القرن الرابع عشر، ولا يميز بين الأشخاص سواء كانوا تجارا أو سفراء مهما كانت جنسياتهم أو دينهم. وفي الوقت الذي يقبل فيه السفير المغربي هذا التصرف :

«وذكروا لنا قبل أن لابد من أن نجعل الكرنطينة... ولهم في ذلك قواعد لا يكادون يخرمونها، وموضع الكرنطينة المذكورة خارج عن المدينة بين الأسوار، ونحن من مهابة سيدنا ومولانا وعلو قدره ومنصبهم يجلو لنا شيئا من ذلك، فأدخلونا المدينة وأنزلونا بدار هي أفضل ديارهم منسوبة إلى طاغيتهم... وقالوا لنا تجعلون الكرنطينة بهذه الدار أربعة عشر يوما فقط على أعين الناس»[27].

لم يستسغ واصف أفندي قرار السلطات الاسبانية بإقامة الحجر الصحي (الزارته) في مينورقة :

«بعد الوصول إلى برشلونة أطلقنا طلقات مدفعية لإخبار قائد الكرنطينة بقدومنا فحضر، وبعد أسئلة في أمور عادية غادرنا ووعدنا بالرجوع على الفور لكنه تأخر، وبعد مرور ساعات دون أن نعيد مشاهدته وبعد أن أعيانا الانتظار أعدنا الإشارة بواسطة المدفع... فرجع وشرع في تبرير تأخره قائلا : "قواعد الكرنطينة عندنا بالغة الأهمية، لقد انتشر الوباء مؤخرا في مينورقة وأن ملك فرنسا وعاهلنا ملك اسبانيا منشغلان جدا بهذه الوضعية، وأعطونا أوامر صارمة لرفض التصرف الحر للسفن الآتية من مصر

(26) كما ينعتهم بالرداءة ينظر : جودت، تاريخ... ج 4 ، ص 350 وينعتهم تارة أخرى بالطائفة المتكبرة والعنيدة ك «بونلر بر عنود ومتكبر طائفه در»، جودت، تاريخ... ص 353.

(27) ابن عثمان، الإكسير... ص 10.

والقسطنطينية وإفريقيا. ولأن قائد المنطقة لم يتلق أي خبر عن وصولكم، ولم ترد إليه أوامر لاستقبال أجنبي في مكانتكم، فإنه يلتمس منكم العذر ويطلب منكم الابحار إلى مينورقة". وقد بينت.. أن هذه الحادثة ستثير غضب الباب العالي وأن مينورقة توجد على مسافة بعيدة، وأنني حامل لرسالة من السفير الاسباني لقضاء لزارته في برشلونة»[28].

ولم يكتف واصف أفندي بالاحتجاج على ذلك بل هدد بالرجوع إلى استانبول بعد إتلاف الهدايا التي كان يحملها، وهو التهديد الذي أعطى ثماره حيث استجيب لمطالب السفير وقضى الحجر الصحي في برشلونة (لم تتجاوز أربعة عشر يوما). وخلال هذه المدة يظهر واصف في تقريره أنه لم يلتزم بالمكث في المكان المخصص لذلك حيث غادر للتجوال في المدينة وكانت مناسبة لتقديم وصف «مدينة الجنة» (جنت شهري)[29].

لم يعتد العثمانيون التنقل بين دار الحرب ودار الإسلام لذلك كانت هذه المؤسسة ـ التي أصبحت حاجزا في التبادل بين الشرق والغرب ـ غريبة كل الغرابة عنهم واضطر معها المسؤولون السياسيون في البلدان التي يزورها الأتراك إلى تقديم تفسيرات والاعتذار عن ذلك فهذا عزمي أفندي الذي زار برلين في 1790 يورد حرج المسؤولين البروسيين قائلا على لسان من استقبلهم على الحدود: «**إن لزارته ليست ضرورية بالنسبة إليكم، لكن عدم خضوعكم لها شيثير البلبلة في أوساط السكان**»[30].

ومع مرور الزمن أصبح العثمانيون ـ والمسلمون بشكل عام ـ هم الذين يبررون إتخاذ إجراءات اللزارته فالسيد علي مورالي أفندي الذي أجبر على قضاء الحجر الصحي في مرسيليا[31] يبرر ذلك بالرجوع إلى وباء 1720 وهو المطلع على النصوص التي أرخت لرحلة سلفه يكرمي سكز جلبي محمد أفندي.

(28) جودت، نفسه، ص 348.

(29) يقول واصف: «بو شهر كزيده شهرلري اولوب هرقيل بناسي اولديغنى خبر ويررلر واهل إسلام وقتي جنت شهري ديمكله مشهور ايمش»، ينظر ك جودت، نفسه، ص 349.

(30) Lewis (B), *Comment...* p. 125

(31) Stéphane Yerasimos, *Deux ottomans à Paris sous le directoire et l'empire, relations d'ambassade*, Sindbad-Actes Sud, 1998, p. 19.

3- مسألة الاستقبال :

بعد وصول السفراء إلى العاصمة الإسبانية كانت هناك إجراءات برتوكولية يجب الامتثال إليها، لكن واصف أفندي كعادته أثار زوبعة تخص هذه المسألة، فقد رفض أن يستقبل من قبل الوزير الأول، وأصر على ملاقاة الملك مباشرة، معتبرا أن العادة عند العثمانيين هي كذلك. ونعتقد أن الأمر فيه بعض المزايدات فالإجراءات العثمانية كانت في نظرنا أكثر تعقيدا، ويكفي مراجعة بعض الوثائق[32] العثمانية وأوصاف الرحالة المسلمين والأجانب على السواء، للوقوف على تعقيدات البرتوكول العثماني المتعلق باستقبال السفراء. وقد تفاقم الأمر عندما علم أنه سيستقبل من قبل وزيرا من الدرجة الثانية، فاحتج بصرامة ملاحظا أن السفير الروسي لم يعامل بنفس الطريقة، فهو لا يرض أن يعامل بهذه الطريقة خاصة وأنه يحظى بمكانة بارزة في الإدارة العثمانية وأنه أكثر من ذلك جاء في مهمة تهدف إلى المصافاة والسلام[33].

وفي الوقت الذي يحتج فيه السفير العثماني على مسلسل الاستقبال نجد ابن عثمان ينوه بالطريقة التي استقبل بها الوفد المغربي، ولو أنه لم يتمكن من مقابلة الوزير الأول إلا بعد مرور عشرة أيام من وصوله إلى مدريد. ولم يؤول السفير المغربي هذا التأخير في الاتجاه السلبي بل على العكس من ذلك اعتبره مؤشرا للمكانة التي يحظى بها المغرب عند المسؤولين الإسبان، يقول ابن عثمان : **«وعادة الطاغية فيمن يرد عليه من وفود الملوك أن يضيفه ثلاثة أيام ونحن من شدة اعتنائه بسيدنا ومولانا أمير المؤمنين أكرم مثوانا وأحسن ضيافتنا إثنى عشر يوما التي قبل الملاقاة»** لم يكن هذا انطباعا شخصيا فحسب بل يستند فيه ابن عثمان على أكابر الدولة وأعيان اسبانيا الذين أكدوا أن **«ذلك خصوصية لنا وتعظيما لشأننا»**[34].

(32) يراجع مثلا محاضر جلسات سفير مغربي في استانبول والتي نشرها جودت.
عبد الرحيم بنحادة، سفارة مغربية إلى استانبول خلال القرن الثامن عشر، في المصباحية، **مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية سايس**، العدد 1، ص- ص 77 - 91.

(33) يقول واصف : «بزم اكرجه اورته ايلجيلك عنوانمز واردر اما ساذرلري كبي دكلز مجددا مصافاته ماموروز». جودت، **نفسه**، ص 350.

(34) ابن عثمان، **الأكسير...**، ص 84.

ويلتقي واصف أفندي وابن عثمان في وصفهما الدقيق لاستقبال الملك لهما، بيد أن الفرق الوحيد في هذا الوصف هو انطلاق واصف أفندي من الذات ليصف ما حوله، فهو إذا شئنا المركز أو ما يدور عليه الوصف، فمنذ خروجه من مقر إقامته يعرض لطريقة مشيه والعكاز الذي يحمله وعدد الأشخاص الذين يرافقونه، والناس الذين احتشدوا لاستقباله في الطريق من مقر إقامته إلى القصر إلى درجة يذكر أنه بلغه أن الناس اكترت النوافذ المطلة على الطريق التي يمر بها موكبت السفارة العثمانية بـ 100 قرش :[35] «حتى بر بنجره يى يوز غروشه استكرا ايلديكلري روايت أولندى». أما ابن عثمان فقد انبهر بما حوله فانصرف لوصف العربات والطريق والأشجار الممتدة على طولها والفنارات الممتدة على يمينها ويسارها[36].

ويلتقي ابن عثمان في وصف الوضعية التي كان عليها كارلوس أثناء استقبالهما فقد كان وقوفا ومحاطا برجالات الدولة، ويعرض السفيران كل بطريقته الخاصة التي تعكس اختلافا في الثقافة السياسية لوصف طريقة تسليم الرسالة السلطانية :

فابن عثمان : **«فدنوت منه وسلمت عليه بما هو مطلوب شرعا، فهش وأظهر من الانشراح كثيرا، وقال كيف كان سيدنا أمير المؤمنين، فقلت هو بخير لله الحمد طالبا الإعانة على القيام بحقوق الخلائق الذي أمره الله تعالى به، وهو بعد ذلك يسلم عليك لأنك لست عنده كغيرك من عظماء الروم لميلك إلى جانبه وسعيك في تنفيذ مآربه، فقال أنا عند كلمته مستجلب لخاطره وكل ما يريد عندنا نسرع لقضائه، فأخرجت الكتاب المولوي ووضعته على رأسي وقبلته ودفعته إليه فقبضه مني بكلتا يديه وقال هذا وزيري يتكلم معك في جميع الأمور وانصرفنا عنه وبقي واقفا»**[37].

واصف أفندي : **«ثم أخذت الرسالة الهمايونية بغاية التعظيم من يد الكتخدا، وقبلتها ثلاث مرات ورفعتها فوق رأسي وتقدمت في اتجاه الملك بتبختر، وعندما تقابلت معه وجهت إليه الخطاب التالي بصوت جهوري : هذه رسالة أكبر السلاطين**

(35) جودت، تاريخ...، ص 351.
(36) بن عثمان، الأكسير...، ص 85 - 86.
(37) ابن عثمان، الأكسير...، ص 86.

وأعظمهم وأكرمهم صاحب الشوكة والعظمة والقدرة والكرامة سلطاني ولي نعمتي سيدنا السلطان عبد الحميد ابن السلطان أحمد خان ابن السلطان محمد خان إلى صاحب الحشمة والمنزلة جناب ملك إسبانيا وقد اختارني لأوصل هذه الرسالة الهمايونية مع ما يصاحبها من الهدايا بهدف إقامة السلام الذي يرغب فيه الاسبان وتقوية روابط الصداقة والتحالف بين الدولتين»[38].

أن النصين ينطقان باختلاف في الثقافة الديلوماسية بين السفير العثماني والسفير المغربي وهو اختلاف تحكمه مجموعة من العوامل ولا ينطلق من محدد واحد وهو الانتماء لنفس الدار ـ أي دار الإسلام ـ. فإذا كان ابن عثمان قد تحاشى ذكر الألقاب فإن واصف أفندي أصر على استحضارها، فالسلطان العثماني هو أكبر السلاطين وأعظمهم أما كارلوس الثالث فهو مجرد ملك/قرل، هذا مع العلم أن واصف يكتب بعد توقيع معاهدة كوجك قينارجه التي حسمت مسألة التسميات والألقاب.

لن يقف هذا الاختلاف عند مسألة الاستقبال بل تجاوزه إلى وصف الملك الاسباني، ففيما يقف واصف أفندي عند مرض الرعشة الذي يعاني منه الملك، وهو كما يبدو تفصيل غير ضروري، لكن واصف استغله في الجانب السياسي، فقد لاحظ أن الملك «**كان يبلغ من العمر خمس وسبعين سنة وكان يعاني من مرض الرعشة، وقد زادته مهابة الرسالة الهمايونية ارتعاشا إلى درجة أنه ظل يمد يده مقدار دقيقتين ليمسك بها فلم يستطع إلى ذلك سبيلا حتى ساعده وزيره الأعظم»**[39]،

(38) يقول واصف : بز دخى نامهء هما يونى غايت تعظيم آيله كتخدامز ألندن آلدق اوج كره تلئيم ايله باش اوزره قويدقدنصكره باشمزدن يوقارى طوته رق تبختر ونرم رفتار ايله قراله طوغرى عزيمت ايلدك مقابله يه كلندكده بلند آواز ايله حالا ير يوزنده موجود جمله بادشاهلرك أعظم واكرمى شوكتلو عظمتلو قدرتلو كرامتلو بادشاهم ولي نعمتم افندمز السلطان عبد الحميد خان ابن السلطان أحمد خان ابن السلطان محمد خان حضرتلرينك حشمتلو منزلتلو اسبانيا قرالى جنابلرينه نامهء همايون عنايت مشحونلر يدر.
جودت، تاريخ...، ص 351 - 352.

(39) قول واصف : قرال يتمش بش ياشنده بر يير رعشه دار اولمغله نامهء هما يونه ال اوزاتدقده مهابت نامه دخى علاوه اولنوب ايكي دقيقه مقدارى المغله سعي ايتمش ايكن مقتدر اولمدى باش وكيلي اعانت ايتدي آلدى».
جودت، تاريخ...، ص 352.

فيما يقف واصف عند هذا التفصيل يذكره ابن عثمان لكن دون استغلاله سياسيا، حيث انصرف إلي الحديث عن روزنامته السنوية في التنقلات بين مدن اسبانيا. بيد أن الجانب السياسي في وصف ابن عثمان لم يكن مغيبا بل حاضرا بقوة ولكن في اتجاه شرعنة التعامل مع اسبانيا، فكارلوس الثالث لم يكن من نسل الملوك الذين كانوا يحاربون المسلمين فيما مضى، بل ينحذر من ملك فرنسا ـ وقد اضطره هذا التفسير إلى الدخول في بعض التفاصيل المتعلقة بانتقال السلطة في اسبانيا منذ القرن السادس عشر، وهو استعراض مثير للانتباه يدفعنا إلى التساؤل عن المصادر التي استقى منها مادته التاريخية[40] ؟

ويذكر واصف أفندي أنه استقبل لمرات متعددة من قبل الملك الاسباني بل دعاه ذات مرة لمصاحبته في الصيد ـ وهو، في نظره، السلوك الذي لا يحظى به سوى المقربون من الملك ـ ويبرز العناية التي حظي بها عند كارلوس الثالث أنه عندما اصطاد الملك أيلا cerf فاقتلع عظما منه في حجم السن وسلمه للسفير العثماني وبين له صلاحية هذا النوع من العظام في عمليات الولادة الصعبة[41].

4 ـ مسألة الهدايا :

كانت الهدايا من بين الأمور المشتركة في تقرير ابن عثمان وواصف، وقد أثار واصف أفندي بشأنها مشاكل ديبلوماسية، فهو لم يستسغ الاقتراح الذي تقدم به مدير التشريفات ـ وهو بالمناسبة أرميني من القدس الشريف ـ بتقديم هدايا إلى الأمراء والأميرات والوزير الأول وكبراء الدولة، فقد استعرض هذا الأخير ـ أي مدير التشريفات ـ سائر الهدايا التي قدمها سفير اسبانيا في الاستانة وطلب من واصف أفندي المعاملة بالمثل. وقد أكد واصف أفندي في جوابه على هذا الاقتراح أن : «الدولة العلية عندما تبعث بسفير إلى الأباطرة

(40) إن المعلومات التي يقدمها ابن عثمان في هذا الموضوع لا تختلف عن تلك التي أوردها الغساني قبل ما يقارب مائة سنة.
ينظر : الغساني، رحلة الوزير...، ص ـ ص 46 ـ 57.

(41) جودت، تاريخ...، ص 354.

وسائر الملوك فإنها لا تقدم الهدايا لشخص آخر سواهم، وهذه قواعد معروفة لدى الجميع ويمكن أن يسأل بشأنها السفراء الأجانب المقيمون في مدريد. صحيح ـ يقول واصف أفندي ـ أن السفراء الأجانب يقدمون هدايا لموظفي الإدارة العثمانية بيد أننا لا نتعامل بالمثل في هذا الشأن[42].

ومرة أخرى فالمطلع على الوثائق العثمانية سرعان ما يعثر على عناصر لتفنيد ما ذهب إليه واصف، فقد كانت الإدارة العثمانية تحاسب السفراء الأجانب حتى في موضوع الهدايا التي تبعث بها بلدانهم إلى دول أخرى[43]، كما حدث مع السفير المغربي الطاهر بن عبد السلام السلاوي الذي نتوفر على محاضر جلساته مع الإدارة العثمانية.

والملاحظ أن الإلحاح في المطالبة بالهدايا للسفير مرة ثانة والتلويح بعدم استقبال الملك له أدى إلى أزمة ديبلوماسية أخرى حيث هدد واصف بمغادرة اسبانيا فورا، وهذا يدل على رمزية الهدية عند العثمانيين والاسبان معا، فهي تتجاوز السلوك الديبلوماسي اللبق إلى قياس صدق النوايا، بل ودرجة الامتثال حتى. وإذا كان واصف قد أفلح بتعنته في المرات السابقة وحقق كل مبتغياته بالتهديد بالعودة إلى استانبول، فإنه لم يستطع أن يقنع المسؤولين الاسبان، وبنصيحة من ممثلي بعض الدول الصديقة قدم واصف أفندي الهدايا لجميع كبراء الدولة، ويستعرض خلال تقريره جميع هذه الهدايا[44]. ويؤكد في

(42) يقول واصف : «دولت عليه طرفندن ايمبراطورلره وساذر قراللره ايلجي كوندرلدكده كندولردن ما عدايه بر شي وبرلمامك دولتمزك قواعدتدن اولديغى جمله نك معلوميدر، بولنان ايلجلزه سؤال اولنسون محدث شي ايله تغيير قانون ايستمزلر آكرجه دول آخردن كلنلز دولتمز رجالنه ويررلر».
جودت، **تاريخ...**، ص 252 - 253.

(43) خضع السفير الطاهر بن عبد السلام السلاوي لاستجواب يهم الموضوع من قبل أعضاء من الديوان العثماني، يقول نص المحضر : لقد وصلنا قبل هذا خبر إرسال حاكم فاس ستة خيول مع أحجار كريمة إلى امبراطور النمسا، إذ لم يكن هذا مرتبطا بترجيح لعاهل مسيحي فما هو السبب في ذلك، إن توضيحات في هذا الشأن تعتبر ضرورية.
ينظر : عبد الرحيم بنحادة، **سفارة...**، ص 80.

(44) هذه الهدايا هي كالتالي : «لولي العهد : سيف بفضة مرصعة بالذهب وبندقية مرصعة بالذهب والفضة وخمسة خمارات من الهند مطروزة بوروب من الذهب وعمامتين وقطعة
=

هذا التقرير أنه لم يلتزم الصمت اتجاه ما سمعه من التهديدات بل أخبر الملك بكل ذلك وهو ما أسف له الملك كثيرا.

أما عند ابن عثمان فتكاد مسألة الهدايا تختفي من الوصف نهائيا بنفس القدر الذي اختفت عنده مسألة أثارت حساسية السفير العثماني وهي مسألة التعيينات المخصصة، ففيما يذهب ابن عثمان إلى أن الادارة الاسبانية اعتنت به وبحاشيته وأنزلتهم في أفخر البيوت، يصر واصف لأكثر من مرة على ضيق المكان الذي أقامت به السفارة وعلى قلة التعيينات إلى درجة أن المسؤولين الاسبان كانوا مجبرين على تعليل هذه القلة بالأزمة المترتبة عن القحط[45] الذي اجتازته اسبانيا في ثمانينات القرن الثامن عشر. كما يثير السفير العثماني مسألة برتوكولية أخرى في نهاية الوصف وتتعلق بعدم حصوله على «بخشيش» والتي اعتادت الإدارة العثمانية تقديمها للسفراء الذين يتوافدون على العاصمة العثمانية، والوقوف عند التعيينات والاحصائيات المدققة (كأن يتحدث عن تكلفة عربة الحطب وثمن الزيوت) يعكس الخلفية البروقراطية للسفير...

5 ـ المجالات الموصوفة :

وعندما نقارن بين المجالات التي استرعت انتباه السفيرين نلاحظ أنها هي المجالات التي زاراها، وقد اختلفا في وصفها، وحتى لا أطيل أكتفي بمثالين لهما دلالتهما في العلاقة بين الغرب والإسلام.

الأول ـ يتعلق بالاسكوريال، ففيما يقف ابن عثمان مشدوها أمام عظمة بنيان هذه الكنيسة واصفا بدقة متناهية ـ على عادته ـ كل بناياتها، لا يشير واصف سوى للدار التي أنزل بها. ويلتقيان في الحديث عن الخزانة :

= من فرو القاقم وخنجر مرصعة قبضته بالياقوت بالإضافة إلى بعض العطور. أما إلي زوجته الأميرة فخنجر وبندقية وسيف بالإضافة إلى طاقم كامل من تجهيزات الحمام. وإلى الوزير الأول خنجرا وما يعادل ما أهديته لولي العهد، كما توصل مني قبودان الحرس ـ الذي يحظى بمكانة متميزة داخل البلاط ـ ورئيس الترجمانات والمهمندار ببعض الهدايا».

جودت، تاريخ...، ص 353.

(45) جودت، تاريخ...، ص 253.

ابن عثمان : خزانة كبيرة في غاية الحفظ والصون فأرونا كتب المسلمين وعدتهم ألف وثمانمائة سفير فيها نسختان من المصحف الكريم وعدة تفاسير جلهم حواشي وكثير من كتب الطب، وقد طالعت ما سمح به الوقت مع ضيقه، فخرجت من الخزانة بعد أن أوقدت نار الأحزان بفؤادي ونادت بالثارات فلم يأخذ أحد بثأرها، ياليتني لم أرها»[46].

أما واصف فقد ذكر أنها تحتوي على الكتب التي استولى عليها الاسبان، وقد أتى حريق شب بالمكتبة على 12000 مجلدا وبقيت منها 5000 أهدي إليها فهرسها، وبنفس الحسرة والألم التي يتحدث بها ابن عثمان ينهي واصف أفندي وصفه للاسكوريال فهو لا يستسيغ بقاء كتب تحمل إسم الله وتحتوي على كتابات مقدسة بيد الكفار[47].

والملاحظ أن العناية بالكتب عند الرحالة المسلمين إلى أوربا، على عكس الرحالة المسلمين في المجالات الإسلامية، كانت محدودة جدا، وإثارتها هنا هي، من جهة إحالة على واقع تاريخي يتمثل في وجود عدد من الكتب الإسلامية في الأندلس، وهي عبارة عن مخلفات الوجود الإسلامي في الأندلس وما سبق أن تم احتجازه عقب الأزمة التي عرفها المغرب بعد وفاة المنصور السعدي، وهذه الكتب كانت موضوعا للسفارة التي وجهها السلطان مولاي اسماعيل إلى كارلوس الثاني. بيد أن حضورها هنا هو من قبيل الحسرة والأسف على ماض مجيد.

والثاني ـ ويتعلق بمسألة التنظيمات العسكرية، فكلا الطرفين المغربي والعثماني كانا مهوسين بإصلاح الجيش، ومن ثمة هذا التفصيل عند السفيرين في الأمور الحربية. فقد وقف ابن عثمان عند نظام الجندية فوصف دار صناعة السلاح الثقيل باشبيلية[48] ودار العدة بمدريد[49] كما أثارته التحصينات العسكرية في المدن الاسبانية فوصف التحصينات العسكرية بسبتة واستوقفته

(46) ابن عثمان، الإكسير...، ص 127.

(47) جودت، تاريخ...، ص 355.

(48) ابن عثمان، الإكسير...، ص 49.

(49) ابن عثمان، الإكسير...، ص 118.

مدارس التعليم العسكري فوصف المدرسة البحرية باشبيلية[50] ومدرسة الرماية باشقوبية[51]، وبنفس الدقة توقف واصف وعلى غير عادته في وصف النظام التعليمي بالمدرسة العسكرية بمدريد، فقد زار قاعاتها في الوقت الذي كانت تعطي بها دروسا وأكد على أنها كانت ممتلئة بأدوات رياضية وكل الخطط المتعلقة بالتحصينات، كما لاحظ أن هذه المدرسة لا يلجها سوى أبناء الأعيان (الأسر الكبيرة) ويدرسون على حساب الملك[52].

إن القراءة المتفحصة للرحلتين تؤكد بما لا يدع مجالا للشك الاختلاف الواضح بينهما، ففي الوقت الذي تمكن فيه ابن عثمان من تقديم صورة واضحة عن اسبانيا في نهاية القرن الثامن عشر، وهو الأمر الذي نعتقد أن السفير العثماني أخفق فيه، فهي تجربة عميقة لمثقف مغربي في التعامل مع قضايا ومجتمع مختلف بمعنى أن ابن عثمان تمكن من تدبير الاختلاف، الاختلاف بين ثقافته الدينية الإسلامية وثقافة الغير، وكان مهوسا بمعرفة ما يجري في الضفة الأخرى، ومعرفة شعب مجاور مغاير في اللغة والثقافة والدين والعادات ومحكوم بصراعات الماضي والحاضر، فكان ابن عثمان آثنوغرافيا من الدرجة الرفيعة فلم يترك جانبا من جوانب الحياة الاجتماعية في اسبانيا إلا وطرقه فوصف البساتين والحدائق والعادات الاسبانية كمصارعة الثيران[53] والأعياد التي يحتفل بها الاسبان كعيد الفصح[54] وعيد القيامة[55] ونظم الأديرة والرهبان، وانخرط في النقاشات الدينية مع رجال الدين بغية الإلمام بالأمور التي تشد انتباههم، وقد اعتبره على هذا المستوى الدارسون من أهم المصادر التي تؤرخ لاسبانيا زمن

(50) ابن عثمان، الإكسير...، ص 41 - 43.

(51) ابن عثمان، الإكسير...، ص 123 - 130.

(52) يقول واصف : «جنرال استقبال ايدوب ضيافتدن صكره تعليم خانه يه وارلدى آلاتهندسيه ايله مالا مال اولديغندن غيرى محاصرهء قلاع واخذ بقاع وترتيب اردو وتصفيف عسكر رسملري جدار تعليم خانه ده منقوش اولوب طالب اولنلرى معلملرى تعليمه مشغول ايدى وبو معلملرك وطالبلرك مؤنتلري قرال طرفندن واكثر بكزاد مشغوللردر وبر ماهدنبرو ترتيب ايلدكلرى لغم وطوب وخمبره صنايعي كوسترديلر».
جودت، تاريخ...، ص 354.

(53) ابن عثمان، الإكسير...، ص 139.

(54) ابن عثمان، الإكسير...، ص 113 - 115.

(55) ابن عثمان، الإكسير...، ص 109 - 115.

كارلوس الثالث بل اعتبرت معلوماته عن المجتمع الاسباني أكثر دقة من بعض المصادر الأوربية المعاصرة.

وكان ابن عثمان مؤرخا وبامتياز يوظف التاريخ لغايات معينة، فكلما وصف مدينة أو موقعا إلا واضطر إلى العودة إلى التاريخ... كما يزخر الكتاب بمقاطع تهم تاريخ الآخر، فقد سبق أن أشرنا إلى أن ابن عثمان خاض في مسألة تاريخ انتقال الملك في اسبانيا عندما كان بصدد تبرئة كارلوس من جرم محاربة مسلمي الأندلس وطردهم. وهو ما لا يوجد عند واصف أفندي بالرغم من أنه كان مؤرخا محترفا.

إن حضور العمق عند ابن عثمان وغيابه عند واصف أفندي لا يرتبط بمكانة الرجلين الأدبية والسياسية، فكلاهما من اعلام الفكر وكلاهما شغل مناصب مهمة، بقدر ما يرتبط ذلك باختلاف الوضعية بين العثمانيين والمغرب، فالمغرب كان أقرب إلى أوربا ووضعية بعض ثغوره التي كان يحتلها الاسبان والانجليز، جعلته أكثر شعورا بالخطر الأوربي. إلى درجة ذهب معها برنارد لويس[56] إلى القول أن المغرب اجتاز في القرن السادس عشر ما عرفته مصر وتركيا خلال القرن التاسع عشر، لقد كان المغاربة واعون بالتوسع الأوربي وبالقوة الاقتصادية والعسكرية التي أدت إليه، وكان من الطبيعي أن يبحث مبعوثوهم من السفراء على المعلومات وعلى العودة إلى التاريخ لفهم وضعية التفاوت. في حين كانت أوضاع الدولة العثمانية مختلفة تماما، فالدولة العثمانية لم تكن بلدا معزولا كالمغرب بل كانت عالما لوحدها لم تكن تعرف من أوربا إلا المناطق التي احتلتها ولم تعرف من الأوربيين سوى أولئك الذين جاءوا إلى البلاط العثماني لتوقيع سلام أو اتفاقيات تجارية. ولم تشكل البلاد البعيدة عن العالم العثماني ـ حالة اسبانيا ـ لا خطرا ولا امتيازا وبالتالي لم يكن يعرها أي اهتمام إلا مع نهاية القرن الثامن عشر عندما شعر المسؤولون العثمانيون بأن شيئا ما يحصل في هذه البلاد النائية ومن تم ضرورة الحصول على معطيات ومعلومات تمكنهم من معرفة هذا العالم حتى يكونوا في مستوى مواجهته.

Bernard Lewis, *Comment...*, p. 289 (56)

في أسفار الأسطول العثماني
رحلة مع كاتب جلبي
ومؤلفه "تحفة الكبار في أسفار البحار"

عبد الحفيظ الطبايلي
كلية الآداب - الرباط

صدر بالعاصمة العثمانية استانبول سنة 1729 عن أول مطبعة بالحروف العربية تعرفها المجالات العثمانية كتاب تحت عنوان "**تحفة الكبار في أسفار البحار**". مؤلف هذا الكتاب هو مصطفى بن عبد الله أحد أعلام الإمبراطورية العثمانية خلال النصف الأول من القرن السابع عشر، المعروف لدى الأتراك بـ "كاتب جلبي" ولدى غيرهم من المسلمين والأوربيين بـ "حاجي خليفة"، هذا اللقب الذي طبقت شهرته الآفاق شُهرَة "**كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون**" الذي يعتبر أكثر مؤلفات هذا العالم شهرة وانتشارا[1].

ليس من قبيل الصدفة أن تكون "**تحفة الكبار**" بالذات هي ثاني ما صدر عن مطبعة إبراهيم متفرقة[2]، كما أنها لم تكن الكتاب الوحيد الذي صدر عن نفس

(1) عُرف مصطفى بن عبد الله بلقب "كاتب جلبي" بين معاصريه من علماء، وتستعمل كلمة "جلبي" لنعت الخير المتحضر المتعلم والعالم من الرجال، وهو لقب حمله عدد من سلاطين الدولة العثمانية ؛ وعرف بين أهل الديوان الهمايوني بلقب "حاجي خليفة" لحجه لبيت الله الحرام ولتوليه منصب خليفة بأحد أقسام مالية منطقة الأناضول.

(2) إبراهيم متفرقة (1674-1745) مجري الأصل من أبوين مسيحيين، اعتنق الإسلام بعد وقوعه في الأسر، تقلد عدة مناصب في الإدارة العثمانية إلى أن كلفه السلطان بالسهر على المباحثات =

المطبعة لكاتب جلبي ؛ فبالإضافة إلى "تحفة الكبار" طبعت له كتابا في الجغرافيا العامة تحت عنوان "جِهانْنُما" (وصف العالم، سنة 1732) وكتابا آخر في التاريخ يعرف بـ "تقويم التواريخ" (سنة 1733) وذلك من بين السبعة عشر عنوانا الصادر عن هذه المطبعة خلال الفترة القصيرة التي عمّرتها (من 1727 إلى 1743). إلا أن تفضيل إبراهيم متفرقة لطبع الـ"تحفة" بدل غيرها من المؤلفات التي كانت تزخر بها الخزانة العثمانية آنذاك يعود إلى مضمون المؤلف نفسه، وبالخصوص إلى الظرفية الدقيقة التي كانت تمر منها الدولة العثمانية خلال العقود الأولى من القرن الثامن عشر ؛ وهي ذات الأسباب التي حدت بكاتب جلبي إلى تأليف "تحفة الكبار" بضعة عقود قبل ذلك.

* * *

لم يكن كاتب جلبي من جملة أولئك العلماء الذين كانت تعج بهم العاصمة العثمانية من خريجي مدارس استانبول أو غيرها من مدارس كبريات حواضر الإمبراطورية، كما أنه لم يكن من بين أصحاب المناصب والوجاهة بل يكاد يشكل حالة فريدة في التاريخ الثقافي العثماني. فقد ولد باستانبول سنة 1609 حيث كان والده يشغل وظيفة عسكرية بالقصر السلطاني، وبعدما تلقى ما تيسر من مبادئ في القرآن والتجويد ألحقه والده وهو في سن الرابعة عشرة بقلم محاسبة الأناضول، وهنالك تعلم مبادئ الحساب وأرقام وخطوط السياقة - أرقام وخطوط مخصوصة بأقلام المالية في الإدارة العثمانية - ليصبح بعد ذلك

= الدبلوماسية بين الباب العالي وكل من النمسا وروسيا، عُرف بمواقفه حول إصلاح أوضاع الدولة العثمانية وضرورة الإفادة من تقدم العلوم والتقنيات في العالم المسيحي، واشتهر على الخصوص بإنشائه سنة 1727 لأول مطبعة بالحروف العربية تعرفها الإمبراطورية العثمانية، وهو ما لقي معارضة قوية من طرف العلماء. صدر عن هذه المطبعة سبعة عشر مؤلفا بين سنتي 1729 و1743.

- L. Hopp, *"Ibrahim Müteferrika, fondateur de l'imprimerie Turque"*, Acta Orientalia Academiae Scientarum Hungaria, 1/XXIX, 1985, pp. 103-113.
- S. N. Gerçek, Türk Matbaaciliği, I Müteferrika Matbaasi, Istanbul, 1939.

(دور الطباعة التركية، أولا : مطبعة متفرقة).

موظفا بسيطا في قسم المحاسبة الخاص بجيش منطقة الأناضول وليضطر بسبب وظيفته تلك إلى مرافقة الجيوش العثمانية أثناء حملاتها على التخوم الشرقية للإمبراطورية. فشارك سنة 1626 في الحملة الفاشلة على بلاد فارس وبغداد، وحضر حصار أَرْضَروم سنة 1628، كما شارك في الحملة على همدان وبغداد سنتي 1629-1630 وفي الحملة التي ترأسها الصدر الأعظم محمد باشا. وأثناءها استغل توقف الجيش بمدينة حلب للتوجه إلى حج بيت الله الحرام. وشارك أخيرا في الحملة الكبرى التي قادها السلطان مراد الرابع بنفسه على بلاد فارس سنة 1635.

لقد كان كاتب جلبي خلال سنوات انتقاله رفقة الجيوش العثمانية لا يكل عن قراءة ما كانت تصل إليه يده من مصنفات التراث الإسلامي، كما كان يواظب كلما عاد إلى استانبول على مجالس أشهر العلماء إلى أن قرر الانفصال عن الوظيفة سنة 1645 بسبب عدم حصوله على الترقية اللازمة بعد عشرين سنة من العمل في دائرة المالية، والتفرغ للتحصيل والدراسة حيث قضى بضع سنوات في دراسة التفسير والحديث والمنطق واللغة، ثم تحول بعد ذلك إلى دراسة الرياضيات والفلك والجغرافيا والطب. وواصل في نفس الوقت تحرير ما كان بصدده من تآليف. ومما أسعفه إلى ذلك حصوله على ميراث أنفق أغلبه في اقتناء الكتب وتكوين مكتبة غنية. ولما اتسعت شهرته العلمية، عاود الالتحاق مرة أخرى بوظيفته الأصلية في الإدارة العثمانية سنة 1648، حيث عين هذه المرة خليفة ثانيا لرئيس أحد أقسام محاسبة الأناضول بفضل تدخل شيخ الإسلام عبد الرحيم أفندي لدى الصدر الأعظم محمد باشا، وهي ذات الوظيفة التي ظل يشغلها إلى حين وفاته سنة 1657. ومن المؤكد أن انتقاله لفترة غير يسيرة رفقة الجيوش العثمانية في مختلف أنحاء منطقة الأناضول وكذلك اشتغاله بدواليب الإدارة المركزية كان لهما أبلغ الأثر على شخصيته وتفكيره ومكّناه بالتالي من الوقوف عن كثب على الأوضاع الصعبة التي كانت تجتازها الإمبراطورية وما

كانت تعانيه أجهزة الدولة خاصة على مستوى المؤسستين العسكرية والمالية من تفكك واضطراب، وهو ما نجد أثره واضحا في جزء من مؤلفاته[3].

والواقع أن الإمبراطورية العثمانية عاشت على امتداد النصف الأول من القرن السابع عشر، على وقع الخلل الذي أصاب أغلب مؤسسات الدولة وعلى توالي الأزمات السياسية والاجتماعية والاقتصادية والإخفاقات أمام القوى الخارجية. لقد تميزت هذه الفترة بعدم الاستقرار السياسي : فإذا ما استثنينا فترات حكم كل من أحمد الأول (1603-1617) ومراد الرابع (1623-1640) وإبراهيم الأول (1640-1648)، تميزت فترات حكم غيرهم من السلاطين بالقِصر حتى أن بعضهم تولى السلطة لبضعة أشهر فقط. ولعل ما يعكس هذا الاضطراب عدم استمرار الصدور العظام في مناصبهم لمدد طويلة : فقد شهدت على سبيل المثال فترة حكم مصطفى الثاني التي لم تتجاوز السنة الواحدة (1622-1623) تعاقب ستة صدور عظام. أما على المستويين الاجتماعي والاقتصادي، فلعل بداية تفكك نظام التيمار[4] الذي ظل لمدة طويلة رمز الرخاء الاقتصادي والتوازنات

(3) حول حياة كاتب جلبي وآثاره، انظر :

F. Babinger, *Osmanli Tarihi Yazarlari ve Eserleri*, Çev. C. Üçok, Ankara, 1992.

(مؤلفو التاريخ العثماني ومصادره)

Kâtip Çelebi, *Hayati ve Eserleri Hakkinda Incelemeler*, TTK, Ankara, 1985.

(كاتب جلبي، أبحاث حول حياته وآثاره)

O. S. Gökyay, Katip Çelebi, *Yasilifii ve Yapitlarindan Seçmeler*, Ankara, 1982.

(كاتب جلبي، حياته وشخصيته رفقة مختارات من أعماله).

(4) التيمار : نظام إداري واقتصادي واجتماعي طوره العثمانيون بكيفية تدريجية حتى أصبح خلال القرنين الخامس عشر والسادس عشر العمود الفقري للحياة الاقتصادية داخل الإمبراطورية العثمانية والوسيلة المثلى للضبط الإداري وللحفاظ على التوازنات بين مكونات المجتمع، وذلك إلى بداية القرن السابع عشر. وتتمثل فلسفته الأساسية في قيام الدولة بتوزيع الأراضي التي تعتبر في ملكيتها شرعا إلى وحدات تختلف من حيث الامتداد والنوعية والمداخيل، وتتنازل عن جزء من حقوقها لمستفيد يلتزم، وفق شروط تقننها القوانين العثمانية، بإدارة شؤون التيمار. والتيمار ثلاثة أنواع أساسية: التيمار العادي والملكانه والخاص، يراجع :

S. Gürsel, *L'empire ottoman face au capitalisme*, Paris, 1987, pp. 13-22.
R. Mantran (sous la dir.), *Histoire de l'empire ottoman*, Paris, 1989, pp. 127-130.

الاجتماعية لخير مؤشر على حدة الخلل الذي أصاب الإمبراطورية العثمانية خلال هذه فترة، تم انضافت إلى كل ذلك سلسلة الإخفاقات العسكرية التي منيت بها الجيوش العثمانية برا وبحرا سواء أمام القوى المسيحية أو أمام الصفويين. ولن تستعيد الإمبراطورية العثمانية نوعا من الاستقرار إلا عصر عائلة كُوپريلي التي تولى أربعة من أفرادها منصب الصدارة بين سنتي 1656 و1683[5].

* * *

توفي كاتب جلبي دون سن الخمسين (1609-1657)، لكنه تمكن مع ذلك من إثراء الخزانة الإسلامية بما ينيف عن واحد وعشرين مؤلفا باللغتين العربية والعثمانية، ضاع بعضها وأغلب المتوافر منها ما يزال مخطوطا في خزانات تركيا وأوروبا، وتناول فيها شتى أنواع العلوم والمعارف: من علوم شرعية وعقلية وآداب ونُظم مع اهتمام أكبر بما يتصل بالتاريخ والجغرافيا. وقد انتهى من تأليف أولى هذه المؤلفات سنة 1641 ومن آخرها سنة 1656، أي قبيل وفاته ببضعة أشهر فقط. ولعل الوقوف عند بعض هذه المؤلفات قد يسعف إلى إدراك تفرد هذا العالم مقارنة بمعاصريه وإبراز الاهتمام الواضح لمثقف عثماني من أواسط القرن السابع عشر بالغير المسيحي، بثقافته وتاريخه ومؤسساته بل وبمجاله الجغرافي، قبل الوقوف عند مؤلفه المتميز "**تحفة الكبار في أسفار البحار**".

ـ مؤلفات كاتب جلبي :

*** في العلوم الشرعية وما إليها :**

1- "**إلهام المقدس في فيض الأقدس**" : رسالة حول اختلاف القبلة وأوقات الصلاة والصوم حسب اختلاف موقع كل بلد.

---

(5) يراجع حول هذه الفترة :

Histoire de l'empire ottoman, Fayard, Paris, 1989, pp. 227-241.

Osmanli Devleti ve Medeniyeti Tahiri, IRCICA, Istanbul, 1994, pp. 45-54.

(الدولة العثمانية : تاريخ وحضارة)

2- **"رجم الرجيم بالسين والجيم"** (جمعه بين سنتي 1653 و1655، من المؤلفات الضائعة) : ضمنه إجابات فقهية وفتاوى مختلفة.

3- **"شرح تفسير البيضاوي"** (1642—1643, ضاع).

4- **"شرح المحمدية"** (1648, ضاع).

5- **"ميزان الحق في اختيار الأحق"** (آخر مؤلفات كاتب جلبى، 1656) : تناول فيه جملة من القضايا التي كانت مثار نقاش بين العلماء ورجال الدولة في تلك الفترة. يتكون من مقدمة في لزوم بعض العلوم العقلية مثل الهندسة والجغرافيا والفلك، ومن فصول حول : الغناء والرقص والدخان والقهوة والأفيون وسائر المكيفات والبدعة وزيارة القبور والأمر بالمعروف والرشوة...

6- **"درر منتثرة في غرر منتشرة"** : عرفه المؤلف بكونه "زواهر مختلفة وجواهر غير مؤتلفة مشتملة على فوائد وافية" وتناول فيه جملة من المواضيع مثل : النية، استقبال الكعبة، أدب العقل، جنين في بطن امرأة، اليقين والطمأنينة، شرط صحة الملك، صلاة في جوف الكعبة، علم الكلام، عقوق الأستاذ، عيادة المريض، ذم الشعر، فتنة الأشعرية، إنكار الكرامات، مزج الخمر بالماء، الشطرنج، القناعة، ولد السوء، الافتخار بالبخل...

*** في الآداب الإسلامية :**

7- **"كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون"** : وهو أشهر مؤلفات كاتب جلبى/حاجي خليفة، استغرق في جمع مادته ما يزيد عن عشرين سنة وعرَّف فيه بـ 14.500 مؤلف وترجم فيه لأزيد من 10.000 مؤلف وشارح ومترجم.

8- **"سُلَّم الوصول إلى طبقات الفحول"** (ألفه سنة 1643 وأعاد صياغته وتنقيحه سنة 1649) : وقد ترجم فيه لمائة من كبار المؤلفين المسلمين وقدم لمؤلفاتهم.

9 ـ **"تحفة الأخيار في الحكم والأمثال والآثار "** (1652–1653) : عبارة عن موسوعة ضمنها مختارات من مؤلفات عربية وفارسية وتركية تتعلق بالآداب والفلسفة وإدارة الحكم والحيوانات والنباتات وغيرها.

10ـ **"جامع المتون من جل الفنون"** (1644) : جمع فيه "نحو ثلاثين متنا من المتون المعتبرة المشهورة كل منها في فن".

*** في النظم والسياسة :**

11ـ **"قانون نامه"** (ضاع) : جمع فيه جملة من القوانين العثمانية تتعلق بإدارة الحكم وبالتشريفات والمراسيم المختلفة وبتنظيم العلاقات بين الدولة والرعية.

12ـ **"دستور العمل في إصلاح الخلل"** (1653) : وقد ألف كاتب جلبى هذا الكتاب سنة 1653 إثر الأزمة المالية التي عرفتها الدولة العثمانية والمتمثلة في التفاوت الحاصل بين ارتفاع المصاريف وتقلص المداخيل، فوقف عند أسباب تلك الأزمة واقترح جملة من الحلول لمعالجتها. وقد اختزل المؤلف فلسفته في الحكم في جملة بليغة أوردها في مقدمة الكتاب، حين اعتبر أنْ "لا ملك إلا بالرجال ولا رجال إلا بالسيف ولا سيف إلا بالمال ولا مال إلا بالرعية ولا رعية إلا بالعدل"[6].

*** في التاريخ والجغرافيا :**

نُدرج في بداية هذه المجموعة من المؤلفات المتصلة بالتاريخ والجغرافيا، أربعة منها تؤكد ما سبقت الإشارة إليه من كون كاتب جلبى سعى، على الرغم من حدود إمكاناته اللغوية، إلى الانفتاح على ثقافة الآخر والإفادة مما كتبه

(6) يندرج هذا المؤلف ضمن سلسلة من التآليف هدف مؤلفوها إلى إثارة الانتباه إلى ضرورة إصلاح الخلل الذي أضحت عليه مؤسسات الدولة العثمانية من أمثال قوچى بك (ت. 1650) صاحب الـ "رسالة" المشهورة حول إدارة الحكم.

الأوربيون حول التاريخ وحول الجغرافيا بشكل خاص. وقد ترجم هذه المؤلفات عن اللاتينية بمساعدة شخص من أصول مسيحية يعرف بالشيخ محمد إخلاصي.

13- **'تاريخ فرنجي'** (1654) : ترجم لحوليات Johann Carion : *Histoire des Francs* حول تاريخ أوربا خلال القرن السادس عشر، وقد ترجمه بهدف توظيف ما يرد به من معلومات في مؤلفاته التاريخية.

14- **"إرشاد الحيارى إلى تاريخ اليونان والروم والنصارى"** (1654) : وهو عبارة عن رسالة تقع في مائة وعشرين صفحة أغلب معلوماتها مستقاة من مصادر أوربية، وتناول فيها جوانب من تاريخ الأمم المسيحية من ديانات وعادات الحكام وأشكال الإدارة وعلاقات تلك الأمم بالدولة العثمانية.

15- **"لوامع النور في ظلمات أطلس مينور"** (1653) : ترجمة لـ "*Atlas Minor*" لكل من Hondius وMecador حول جغرافية أوروبا وأسيا وأمريكا. إلا أن كاتب جلبى لم يكتف بترجمة هذا المؤلف، بل أغناه بحواشي مفيدة وتعريفات بالأسماء والأماكن المبهمة، وهو ما جعله يعطيه هذا العنوان.

16- **"رونق السلطنة"** (ضاع) : ترجمة لمؤلف حول تاريخ القسطنطينية.

17- **"فذلكة أقوال الأخيار في علم التاريخ والأخبار"** (1642) : وهو تاريخ عام لدول الإسلام باللغة العربية سار فيه المؤلف على منوال من سبقوه من كتاب الحوليات من أمثال مصطفى الجنابي مؤلف **"البحر الزخار والعيلم التيار"** وعلى جلبى صاحب **"كنه الأخبار"**، أو معاصره هزارفن مؤلف **"تقويم التواريخ"**، وقد ضمنه تواريخ مائة وخمسين دولة، ويغطي القسم الخاص بالدولة العثمانية الفترة الممتدة إلى سنة 1639 .

18- **"فذلكة باللغة التركية"** (1655) : وقد أفرده لتاريخ الدولة العثمانية بين سنتي 1000/1591 و1065/1554-1555 ، وجعله بمثابة ذيل للنص العربي.

19ـ "**تقويم التواريخ**" (1648) : تاريخ على شكل جداول منذ نزول آدم إلى سنة 1648، وهو من المؤلفات الصادرة عن مطبعة إبراهيم متفرقة كما ترجمت بعض أقسامه إلى الفارسية والعربية وإلى لغات أوربية.

20ـ "**جهاننما**" (Cihânünma) [وصف العالم] (1648-1654) : ويعتبر أهم مؤلفات كاتب جلبى في الجغرافيا، يوجد في نسختين : نسخة أولى شرع في تأليفها سنة 1648 بهدف تجميع كل ما هو متوافر إلى زمنه من معلومات حول جغرافية العالم، لكنه اضطر إلى التوقف عند الباب الثالث بسبب قلة المصادر ؛ أما النسخة الثانية، فقد ألفها سنة 1654، أي بعد حصوله على "**أطلس مينور**" وترجمته إلى التركية. وقد ظل "**جهاننما**" من بين المصادر الرئيسة التي كان يعتمد عليها الرحالة الأوربيون في معرفة أحوال بلاد المشرق إلى حدود بدايات القرن التاسع عشر.

21ـ "**تحفة الكبار في أسفار البحار**" (1656). وهو مؤلف في تاريخ وجغرافية أسفار الأسطول العثماني.

* * *

يأخذ كاتب جلبى قارئ "**تحفة الكبار في أسفار البحار**" في رحلة عبر أطراف البحار العثمانية ـ البحر الأبيض المتوسط والبحر الأسود والبحر الأحمر وغربي الخليج الفارسي ـ خلال فترة تزيد قليلا عن قرن ونصف من الزمن، مقرباً إياه من جغرافية هذه المجالات وبشكل خاص من عالم الأسطول العثماني : أسفاره المختلفة، حروبه ضد أعداء الإسلام، قادته ورجاله، سفنه ومعداتها، بل ويأتي أحيانا على ذكر المواجهات التي خاضتها الجيوش العثمانية برا على أطراف تلك البحار، وكل ذلك في قالب لم يسبقه إليه غيره من المؤلفين العثمانيين حتى أن مؤلفه هذا ظل لفترة طويلة المصدر الرئيس لكثير من الوقائع والأحداث المتصلة بالبحرية العثمانية منذ بداياتها أواسط القرن الخامس عشر إلى حدود وفاة

المؤلف سنة 1657. ومثلما كان هذا الأخير واعيا أثناء تأليفه لـ "**تحفة الكبار**" بأهمية الأسطول العثماني وبالأدوار التي لعبها في الدفاع عن حوزة الإمبراطورية، فحاول إثارة الانتباه لما كان يخيم على إحدى أعتى المؤسسات العثمانية من خلل واضطراب ـ خاصة وأنه كان شاهدا على الإخفاقات المتتالية لهذا الأسطول على امتداد النصف الأول من القرن السابع عشر ـ كان إبراهيم متفرقة ـ صاحب المطبعة ـ أكثر وعيا بالظرفية الدقيقة التي كانت تجتازها الإمبراطورية العثمانية عند مطلع القرن الثامن عشر في مواجهة خصومها المسيحيين، وكان واعيا بشكل خاص بحدة التفاوت الذي ما فتئ يتكرس بين الطرفين على مستوى القوة والتقنيات العسكرية عموما[7].

* * *

تتأرجح "**تحفة الكبار في أسفار البحار**" في الواقع بين فن التاريخ وعلم الجغرافيا. فهي تاريخ للحملات والأسفار التي قام بها قادة الأسطول العثماني إلى زمن المؤلف، فتكون بذلك كتابا في التاريخ أو التاريخ العسكري أو في تاريخ مؤسسة البحرية العثمانية لكون المؤلف قدم وبشكل خاص في القسم الثاني، وصفا وافيا لما يتصل بتنظيم وتجهيز وتقنيات ورجال هذه المؤسسة. إلا أن كاتب جلبي أولى عناية خاصة بالبعد الجغرافي أثناء حديثه عن أسفار هذا الأسطول، حتى أن عددا من الباحثين اعتبرها مؤلفا جغرافيا أكثر منه تاريخيا.

تتكون "**تحفة الكبار**"[8] التي ألفها كاتب جلبي باللغة العثمانية سنة 1656 من مقدمة وتمهيد وقسمين وخاتمة. وقد أبرز في المقدمة الأسباب التي دفعته إلى

(7) حتى أنه ألف في هذا الصدد كتابا نشر في استانبول سنة 1744، أسماه "**أصول الحكم في نظام الأمم**".

(8) توجد من "**تحفة الكبار**" نسخ متعددة في مكتبات تركيا وأوروبا، كما صدرت أول الأمر عن مطبعة إبراهيم متفرقة سنة 1141/1729 في 168 صفحة رفقة خمس خرائط، ثم أعيد طبعها سنة 1329/1913 من طرف المطبعة البحرية باستانبول في 180 صفحة، وهي النسخة التي اعتمدناها في هذا التقديم.

تأليف هذا الكتاب والمتمثلة في رغبته في الوقوف عند الفتح الذي باشره العثمانيون لجزيرة كريت انطلاقا من سنة 1645 والذي استمر لما يناهز العشر سنوات قبل أن يتمكنوا من الاستيلاء تباعا على مختلف قلاع الجزيرة المذكورة. لكنه يؤكد على أنه يروم من خلال التأريخ لهذا الحدث إبراز "**أسباب التقصير والفتور في التدبير**" الذي طبع تحركات القوات العثمانية وبشكل خاص تحركات الأسطول العثماني أثناء ذلك "**غيرة على الدين ونصرة للمسلمين**".

أما التمهيد، فقد أشار في بدايته على كون :

"**فن الجغرافيا من الفنون الواجب معرفتها على كل المشرفين على تدبير شؤون الدولة [العثمانية.] وإذا لم تتيسر لهم معرفة أحوال مجمل الكرة الأرضية، فمن الضروري معرفتهم بجغرافية الممالك المحروسة وبجغرافية الممالك التي تشترك معها في الحدود، حتى إذا ما اقتضى الأمر القيام بسفر أو إرسال عساكر إلى منطقة من المناطق اتخذت التدابير المناسبة وفق وضعيتها الجغرافية، لأنهم كُثر من يعجز حتى عن تصوير [جغرافية] بلاده. والدليل الكافي والبرهان الوافي حول لزوم هذا العلم... هو اكتشاف الكفار للعالم الجديد واستيلائهم على السند والهند**".

ثم قدم بعد ذلك بعض المعلومات حول جغرافية الكرة الأرضية وحول البلاد المسيحية المحاذية للمجالات العثمانية وكذا حول سكانها، محيلا القارئ على الترجمة التي قام بها لـ «أطلس مينور» وعلى مؤلفه الجغرافي "**جهاننما**".

*** القسم الأول :**

يتكون القسم الأول من تسعة فصول تناول فيها المؤلف أهم الأحداث التي عرفتها البحرية العثمانية منذ أواسط القرن الخامس عشر إلى أواسط القرن السابع عشر، وهي الفترة التي يمكن تقسيمها إلى ثلاث مراحل كبرى من مراحل تطور الأسطول العثماني :

- مرحلة التأسيس، وتمتد تقريبا إلى نهاية العقد الثالث من القرن السادس عشر ؛

- العصر الذهبي للبحرية العثمانية، وهي مرحلة تقترن بفترة تولي خير الدين باشا لقيادة الأسطول بين سنتي 1534 و1546 ، ومن تلاه من كبار القادة إلى حدود وفاة علوج علي باشا سنة 1587 ؛

- مرحلة بداية انحطاط البحرية العثمانية، أي المرحلة التي امتدت إلى ما بعد الأحداث التي توقف عندها كاتب جلبي (1656).

تناول في الفصل الأول بدايات الأسطول العثماني أواسط القرن الخامس عشر، ونبه في مقدمته إلى أن الدولة العثمانية لم تهتم بالأسطول بشكل فعلي إلا بعد فتح القسطنطينية سنة 1453 واضطرارها إلى الدفاع عن ممتلكاتها الجديدة ضد القوى البحرية العالمية آنئذ، جنوة والبندقية، لأنها كانت إلى حدود تلك الفترة تولي كامل اهتمامها للقوات البرية. ثم ذكر بعض الحملات المهمة التي قامت بها البحرية العثمانية في تلك الفترة، مثل حملاتها على سواحل البحر الأسود، على سينوب وطرابزون مثلاً، وبشكل خاص حملتي كل من سليم الأول (1512-1520) وسليمان القانوني (1520-1566) على جزيرة رودس.

أما الفصلان الثاني والثالث، فقد أفردهما للحديث عن خير الدين باشا الذي يعتبر المؤسس الفعلي للبحرية العثمانية. فوقف في الفصل الثاني عند بداياته في شمال إفريقيا: وصوله وإخوته إلى تونس، مواجهاته مع السفن المسيحية، صراعه مع أهالي المغرب الأوسط وسيطرته على أغلب المواقع الساحلية مثل بجاية وشرشل، فاستقراره بمدينة الجزائر وتمكنه من طرد الإسبان من حجرة البنيون بادس المقابلة للمدينة (سنة 1529)، وأخيرا، مواجهاته مع القائد الجنوي أندريا دوريا. ثم ختم هذا الفصل بذكر وصول خير الدين باشا إلى إستانبول محملا بالهدايا إلى السلطان العثماني سليمان القانوني، فالتحاقه بهذا الأخير بحلب - حيث كان يستعد لحملته على العراق - وتعيينه له بيلربايا على الجزائر وقائدا عاما للأساطيل العثمانية سنة 1534. أما الفصل الثالث، فعرض فيه للفترة التي تولى خلالها خير الدين باشا قيادة الأسطول العثماني

ومختلف المواجهات التي خاضها ضد الأساطيل المسيحية. وهنا لابد من الإشارة إلى كون هذه الفترة تقترن بحدة المواجهات بين شارل الخامس (شارلكان) ملك أسبانيا وإمبراطور الهابسبورغ والعثمانيين على امتداد السواحل الشمال إفريقية على الخصوص حيث قام بحملتين : حملة أولى استولى بعدها على مدينة تونس وحلق الوادي سنة 1535 وحملته الفاشلة على مدينة الجزائر سنة 1541. فعرض كاتب جلبي للحملتين ولدور خير الدين باشا في كسر شوكة الإسبان في الحوض الغربي للبحر الأبيض المتوسط، كإبحاره على رأس أسطول يتكون من مائة سفينة من نوع "قدرغه" إلى السواحل الفرنسية المتوسطية بقصد الدفاع عن ملك فرنسا، فرانسوا الأول، حليف الباب العالي في غرب المتوسط، ضد التهديدات التي كان يتعرض لها من قبل شارل الخامس بسبب مواقفه من أوضاع أوروبا ومن الدولة العثمانية.

وتناول في الفصل الرابع الفترة المتراوحة بين وفاة خير الدين (1546) وتولية بياله باشا على رأس الأسطول سنة 1554، فوقف فيه بشكل خاص عند الأسفار التي قامت بها البحرية العثمانية انطلاقا من قواعدها بالبحر الأحمر في اتجاه "البحر المحيط" و"بحر الهند" زمن بيرى رئيس وسيدي على قپودان وعند مختلف المعارك التي خاضها هذان القائدان ضد السفن البرتغالية.

أما الفصل الخامس، فخصصه لغزوات بياله باشا نفسه الذي تميزت فترته بالحملات التي قام بها الأسطول على عدد من المواقع بشمال إفريقيا كانت ما تزال تحت المراقبة الإسبانية، مثل وهران وبنزرت وجربة التي تمكن من استعادتها من يد الإسبان سنة 1560، بل امتدت تلك الحملات إلى جزيرة مايورقا المحاذية للسواحل الإيبيرية الشرقية. لينتهي هذا الفصل بالحديث عن الحملة الفاشلة التي قام بها الأسطول العثماني على جزيرة مالطا سنة 1565.

ولعل ما أولاه المؤلف عناية خاصة في الفصل السادس هو الانكسار الذي تعرض له الأسطول العثماني في معركة ليبانطو الشهيرة. فبعدما أشار إلى

الحملة التي قامت بها الجيوش العثمانية على جزيرة قبرص وتمكنها من استعادتها سنة 1570، توسع في الحديث عن معركة ليبانطو سنة 1571. فوقف عند الاستعدادات للمعركة وعدد سفن الكفار والمسلمين، وعند مراحل المعركة التي انتهت، كما هو معلوم، بانتصار الكفار واندثار أغلب قطع الأسطول الذي لم تنج منه سوى بضع مراكب كانت تحت قيادة الباشا علوج علي بيلرباي شمال إفريقيا. وما اهتم به كاتب جلبي أكثر هو الكيفية التي تمت بها إعادة إنشاء الأسطول العثماني. فبعد انتهاء المعركة وأمام ضرورة الإسراع بإعادة بناء الأسطول الهمايوني من أجل حماية السواحل الإسلامية المُشرعة في وجه سفن أعداء الإسلام، توجه القپودان قلج علي پاشا، المعين حديثاً والذي كلفه السلطان بالسهر على رفع هذا التحدي، توجه بالسؤال إلى الصدر الأعظم محمد صوقللو پاشا حول السبيل إلى تحقيق ذلك، فكان جواب هذا الأخير كالتالي : "**إن قدرة هذه الدولة العلية لفي مرتبة أولى. ولو صدر فرمان [سلطاني] يقضي بتجهيز مجموع [سفن] الأسطول بمراسي من فضة وقلاع من ثوب الأطلس وحبال من حرير، لتيسر ذلك**". وبالفعل، خرج من مختلف ترسانات الإمبراطورية بعد بضعة أشهر فقط على هذه الواقعة ما يزيد عن مائة وخمسين سفينة تمكن العثمانيون بفضلها من استعادة هيبة الإمبراطورية على أطراف البحر الأبيض المتوسط، بل وتمكنوا من انتزاع تونس من أيدي الإسبان وضمها نهائيا إلى ممتلكاتهم سنة 1574.

أما الفصول الثلاثة الأخيرة من هذا القسم الأول، فقد تعرض فيها المؤلف للفترة الممتدة من سنة 1574 إلى سنة 1656. فأبرز فيها مختلف الحملات التي قام بها الأسطول العثماني مؤكدا على الهزائم التي مني بها والأسباب الكامنة وراء ذلك، قبل أن يتعرض بنوع من التفصيل لاستعادة العثمانيين لجزيرة كريت بعد ما يزيد عن عقد من المواجهات والإخفاقات أمام القوى المسيحية لأسباب ربطها المؤلف بتدهور أحوال الأسطول وافتقاد القادة القادرين على إنجاز ما حققه أسلافهم من انتصارات.

والملاحظ أن كاتب جلبى لم يكن يكتفي أثناء تقديمه للأحداث المتصلة بأسفار الأسطول العثماني على امتداد هذه الفصول بوصف الأسفار ومراحلها، بل كان يقدم الكثير من الإفادات الخاصة بجغرافية مجالات تحركات الأسطول وبطبيعة المواجهات وأطوارها، كما كان يحاول كل مرة تفسير أسباب نتائج المعارك. هذا، بالإضافة إلى ذكر ما يتعلق بأعداد السفن والبحارة وغير ذلك من المعلومات التي سيعود لتفصيل القول فيها بطريقة مغايرة في القسم الثاني من الكتاب.

*** القسم الثاني :**

خصص المؤلف هذا القسم للحديث عن **الأمور المتعلقة بأحوال الترسانة العامرة والأسطول والبحر**، أي عن كل ما يتعلق بتنظيم مؤسسة البحرية العثمانية. وزعه على ستة فصول تعتبر من أهم ما كتب حول هذه الجوانب إلى زمن المؤلف، بل يمكن القول إن معلوماتها ظلت لفترة طويلة المصدر الرئيس لكل الذين ألفوا في هذا الموضوع. وتأتي تلك الأهمية من كون كاتب جلبى قام بتجميع قدر مهم من المعلومات، استقى بعضها من مصادر تاريخية معروفة. أما أغلبها، فقد حصل عليه بكيفية مباشرة ممن كانوا على صلة بمؤسسة البحرية وبفضل اشتغاله لما يزيد عن ثلاثة عقود في دواليب الإدارة العثمانية المركزية.

قدم في الفصل الأول تراجم مختصرة لكل القادة الذين تعاقبوا على قيادة الأسطول العثماني إلى سنة 1656 : أصولهم، المناصب التي شغلوها قبل توليتهم، سنوات توليتهم، أهم ما قاموا به زمن قيادتهم للأسطول، كما يذكر من عزل أو قتل أو اغتيل... ومن المعلوم أن أهمية الـ "قپودان پاشا" أو "قپودان دريا"، قائد البحر، زادت خلال العصر الذهبي للبحرية العثمانية، أي انطلاقا من عهد خير الدين باشا، حتى أن متوليه حاز مرتبة وزير وصار أحد الأعضاء الأساسيين في الديوان الهمايوني، كما كان تحت تصرفه ما يعرف بـ "قپودان ايالتي"، أي إيالة الباشا، والتي كانت تتكون من عدة سناجق تضم العشرات من التيمارات ذات

المداخيل المرتفعة ؛ كما أشار إلى ذلك المؤلف نفسه بتفصيل في الفصلين الأول والثاني من هذا القسم. ومن الملاحظات التي تثيرها قراءة هذا الفصل :

- أن أصول أغلب هؤلاء القادة لم تكن تركية، بل ينتمون إلى المجالات المسيحية الخاضعة للإمبراطورية ؛

- أن درجة ارتباطهم بالبحر لم تكن تشكل مقياسا لتوليهم هذا المنصب. ذلك بأن عدداً من قادة الأسطول خلال القرن السابع عشر كان يتولى مناصب إدارية أخرى قبل توليه قيادة الأسطول، مثل هرنسك اوغلو أحمد باشا الذي كان صدرا أعظمَ قبل تعيينه على رأس الأسطول ؛

- أن ما ميز النصف الأول من القرن السابع عشر هو عدم استمرار قادة الأسطول في مناصبهم لفترات طويلة ؛ فخلال خمس سنوات، بين 1645 و1650، تولى هذا المنصب تسعة قواد، استمر فيه بعضهم لأيام فقط : خمسة منهم عزلوا واثنان قتلا واثنان استشهدا خلال المواجهات مع العدو.

أما الفصل الثاني، فقد خصصه للترسانة العامرة وما يتصل برجالها وتنظيمها، فتحدث عن "إيالة الباشا" والسناجق التابعة لها والمقادير المالية التي كانت تدرها، إضافة إلى عدد السفن التي يتكلف كل سنجق بتجهيزها.

وتناول في الفصلين الثالث والرابع كيفية خروج الأسطول إلى البحر والشروط الواجب مراعاتها أثناء المواجهات حسب ما يرد بالقوانين العثمانية.

أما الفصل الخامس، فخصصه لسفن الأسطول العثماني، حيث تحدث بشكل خاص عن السفن المجدافية المستعملة في الأسطول العثماني، مثل: الماوونة والباشترده والقدرغة، وقدم معلومات حول كل من هذه السفن : مقاساتها، عدد المقاعد والمجدفين، عدد المحاربين والمدافع المثبة على كل منها. أما الفصل السادس، فيعتبر في الواقع تكملة للفصل السابق، إذ ذكر فيه مقادير أهم المواد

الضرورية لبناء وتجهيز السفن، وكذا المعدات العسكرية اللازمة لكل نوع منها. كما أشار إلى مقدار ما تكلفه تلك المواد والمعدات لخزينة الدولة من أموال.

وخصص المؤلف الفصل السابع والأخير لتقديم أربعين وصية لرجال البحر تتعلق بالبحر وبالأسطول.

* * *

هكذا كان كاتب جلبي أحد أبرز مثقفي الإمبراطورية العثمانية خلال القرن السابع عشر، كان عالما مؤلفا مدققا، نهل من علوم عصره وانفتح على عوالم الآخر المسيحي، خلد اسمه بفضل مؤلفه الموسوعي "**كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون**"، وتناول في كتاباته أغلب القضايا التي كانت تشغل بال معاصريه. فلا غرو أن يكون، بعد حوالي قرن من وفاته، محط اهتمام من طرف مثقف عثماني آخر، هو إبراهيم متفرقة - صاحب المطبعة - الذي استشعر هو الآخر حدة التفاوت بين العالمين الإسلامي والمسيحي وآمن بضرورة الإفادة من الغرب.

وهكذا كان اهتمام كاتب جلبي بإحدى أعتى المؤسسات العسكرية العثمانية حتى أفرد لها "**تحفة الكبار في أسفار البحار**" التي تعتبر من أهم مؤلفاته، ليس بقصد التأريخ لأسفار الأسطول العثماني فحسب، ولكن بالأساس لإثارة الانتباه لأسباب الإخفاقات المتتالية التي مني بها هذا الأسطول على امتداد النصف الأول من القرن السابع عشر. وهو ما سيتكرر خلال القرن التالي. فلا غرو أن تكون "**تحفة الكبار**" من بين ما أصدرته مطبعة إبراهيم متفرقة من مؤلفات.

في سنة 1770، عندما وصل الأسطول الروسي فجأة إلى بحر إيجة ودخل في مواجهة مع الأسطول العثماني، وجه الديوان الهمايوني رسالة احتجاج شديدة اللهجة إلى البندقية - التي كانت تربطها آنذاك بالباب العالي معاهدة سلم وصداقة - يحملها فيها مسؤولية السماح للأسطول الروسي بالعبور من بحر البلطيق إلى البحر الأدرياتيكي، وبالتالي إلحاق الهزيمة بالأسطول العثماني ؛ بحيث لم يكن

بعض أعضاء الديوان يتصورون إمكانية وصول الأسطول الروسي إلى شرق المتوسط عبر سواحل أوروبا الشمالية والغربية ومضيق جبل طارق !

حدث لا يعكس لحسن الحظ واقع الحال في الإمبراطورية العثمانية بقدر ما يعكس حالة التصدع الذي أصاب مؤسسات الدولة والضعف البين الذي أضحى عليه متقلدو أعلى المسؤوليات في الباب العالي. إن مثل هذه الصورة التي تثير السخرية والاستهزاء هو ما تنبه إليه كاتب جلبى ومن بعده إبراهيم متفرقة.

مغربي في مصر خلال القرن التاسع عشر
"رحلة الغيغائي الحجازية"

مصطفى الغاشي
كلية الآداب ـ تطوان

إن الموضوع الذي نشارك به في هذه الندوة جرت أحداثه مع بداية النصف الثاني من القرن التاسع عشر، وتدقيقا نهاية فترة حكم السلطان عبد الرحمان بن هشام (1822—1859م) وقد كانت رحلة الغيغائي إلى الديار المقدسة عام (1274—1857م) بمعنى سنتين تقريبا قبل وفاة السلطان المذكور والمعروف أن هذه الفترة من تاريخ المغرب كانت حرجة بسبب الأوضاع الداخلية المتردية وبسبب الضغوط الأوروبية السياسية والاقتصادية بهدف إخضاع المغرب واستعماره.

فالأوضاع الداخلية تعكس في مجملها ضعف المخزن وعدم قدرته على التحكم في الأحداث الداخلية المتلاحقة والمتأثرة إلى حد بعيد بالأحداث الخارجية، ففي شمال المغرب وقعت مواجهات ساخنة بين المخزن وثوار بعض القبائل كالأخماس وغزاوة... الخ.

أما في الأطلس فقد كانت المواجهات أشد فتكاً ودموية بعد أن تمكنت عناصر من منطقة زمور من قتل بعض رموز المخزن والدخول في صراع مفتوح مع السلطان عبد الرحمان بن هشام وخليفته[1].

(1) إبراهيم حركات، المغرب عبر التاريخ، الدار البيضاء، 1994 ج. 3، صص 175-180. التهامي الوزاني، تاريخ المغرب، تطوان 1940، ج.3، صص 158—159.

وفي أحواز مراكش وقعت اصطدامات دامية بين عناصر من قبيلة الشراردة والمخزن والذين كانوا يشتكون من بعض قواد الجيش.

بل إن عامل التمرد والثورة طالت حتى العناصر التي كان المخزن يعول عليها في فرض السلطة والاستقرار ونقصد بذلك عناصر الجيش المكونة أساسا من الودايا وعبيد البخاري[2].

أما في الجنوب فبالنظر إلى الطبيعة القبلية للمنطقة فقد كان على المخزن التدخل لحل المشاكل والصراعات بين بعض القبائل خاصة في منطقة تافيلالت الشيء الذي أدى بالسلطة إلى أن تصبح طرفا في الصراع نظرا لانحيازها للأشراف[2'].

أما على الحدود الشرقية فقد كان الخطر أكبر نظرا لتأثر المغرب بما أفرزه الاحتلال الفرنسي للجزائر وتداعياته على المنطقة الشرقية خصوصا والمغرب بشكل عام. إذ أدى الدعم المغربي للأمير عبد القادر إلى تحرك فرنسا سياسيا وعسكريا لتطويق المغرب. فكانت معركة ايسلي التي كشفت مدى هشاشة المخزن المغربي وبنياته، وحركت الأطماع الأوروبية تجاه الأراضي المغربية[3].

والملاحظ أن هزيمة ايسلي حولت المغرب إلى نقطة في جدول أعمال الدول الاستعمارية المتنافسة خاصة فرنسا وإنجلترا وإسبانيا، وهذا ما أكده اتفاق طنجة المبرم في 10 شتنبر 1844، فالهزيمة أمام القوات الأجنبية لم تكن عسكرية وسياسية فقط، وإنما نفسية وحضارية. نعتها بعض المؤرخين "**بالمصيبة العظيمة والفجيعة الكبيرة**"[4]. فقد كان على المغرب منذئذ الانفتاح كليا على الخارج والاعتماد عليه في كل معاملاته التجارية والمالية. و لم تكن بعض الدول

(2) عبد العزيز بن عبد الله، **تاريخ المغرب**، الدار البيضاء، بدون تاريخ ج 2. ص 54.

(2') نفسه.

(3) عبد الوهاب بن منصور، **قبائل المغرب**، الرباط 1968، ج 1. ص 221.

(4) الناصري، **الاستقصا**، البيضاء، ج. 9. صص 26 – 29.

الأوروبية مثل إسبانيا التي كانت تطالب "بحقوقها التاريخية" في المغرب أن تتفرج على ما يجري بالضفة الجنوبية للمتوسط، فسارعت إلى تعزيز قدراتها العسكرية في الشمال المغربي وتحديدا بسبتة من خلال معاهدة العرائش في 6 مارس 1845 ثم احتلال الجزر الجعفرية عام 1848... ثم إن إسبانيا ما لبثت أن أعلنت الحرب ضد المغرب متذرعة بمحاربة مقاومة بعض القبائل الرافضة للأجنبي، فكانت حربا غير متكافئة أسفرت عن سقوط مدينة تطوان في 6 فبراير 1860 ثم التحرك لضم طنجة، إلا أنها واجهت النفوذ البريطاني بها.

وعلى الرغم من توقف الآلة العسكرية الإسبانية، فإن تداعيات المواجهة مع المغرب لم تتوقف سياسيا وماليا، حيث طالبت إسبانيا بتعويضات مالية من المغرب وامتيازات في بعض الموانئ الشمالية، في حين كان على المغرب مواجهة مشاكل جديدة لم يعرفها من قبل وعلى رأسها الحماية الأجنبية التي تحولت إلى سلطة جديدة في المناطق الحيوية من المغرب وشملت فئات عريضة من المجتمع المغربي(5).

إن من الأهداف الرئيسية التي سعت الضغوط الأوروبية لتحقيقها في المغرب فتح أسواق للحركة التجارية الأوروبية وإلحاقه بالتجارة الأوروبية الدولية، وقد تحقق لها ذلك بعد معركة ايسلي وتحديدا بعد توقيع الاتفاقية التجارية مع إنجلترا عام 1856 وهو ما أدى إلى إغراق السوق المغربية بالمواد الاستهلاكية الأجنبية على حساب الصناعات المحلية، بالإضافة إلى ذلك عرفت أزمة النقود المغربية تحولا خطيرا فتح المجال لتداول النقود الأجنبية في التجارة المغربية وهيمنتها بشكل مطلق(6).

إن مغرب نهاية القرن التاسع عشر وهو مغرب الأزمة التي طالت كل فئات المجتمع المغربي، ولعل أخطر ما عاناه المغاربة خلال تلك الفترة هو من جهة

---

(5) إبراهيم حركات، مرجع سابق. ص 241.

(6) عمر أفا، **مسألة النقود في تاريخ المغرب في القرن 19**، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بأكادير ط. 1. 1988. ص 7.

غياب الأمن الناتج عن انهيار السلطة، وانتشار الثورات والتمردات في كل أنحاء البلاد، وهو ما جعل السكان يعيشون تحت رحمة ظاهرة اللصوصية وقطاع الطرق[7]. ومن جهة ثانية إن المغرب عرف خلال هذه الفترة مختلف أنواع الكوارث الطبيعية والبشرية، والتي قضت إلى حد كبير على الموارد البشرية المغربية : كالأوبئة والمجاعات والأمراض والجفاف والأزمة الغذائية والغلاء... الخ، الشيء الذي تسبب في أزمة عامة سوف تدفع بالمخزن والتجار المغاربة إلى التوجه إلى الخارج لطلب المساعدة وجلب الاحتياجات المغربية من الغذاء[8].

إن الأزمة الغذائية التي واجهها المغرب خلال القرن التاسع عشر لم تكن ناتجة عن الكوارث الطبيعية فقط، وإنما أيضا للتواجد الأوروبي الذي استثمر الجوع بهدف الإبقاء على الحاجة المغربية ونشر بضائعه في كل الأسواق[9].

ليس هناك شك في أن هذه الوضعية كان لها انعكاس خطير على البنية السكانية بالمغرب، ذلك أن الأزمات التي حلت به حصدت عددا لا يحصى من الأفراد في طنجة والرباط وفاس والعرائش ووزان...الخ بسبب انتشار الوباء أو الكوليرا، ونتيجة لذلك – فضلا عن سوء الأحوال الغذائية في بعض المناطق – شهد المغرب حركة تنقل وهجرة سكانية كبيرة شملت المدن والقرى بحثا عن الاستقرار الأمني والغذائي.

وخلال هذه الفترة وبحكم السيطرة الأوروبية فقد هاجر إلى المغرب عدد كبير من الأوروبيين واليهود إما بهدف التجارة أو الاستقرار، وهو ما كان له انعكاس واضح على الخريطة السكانية بالمغرب. ففي الوقت الذي كان أهل المغرب يعانون من مختلف المشاكل والأخطار كان الأوروبيون واليهود يمارسون نشاطاتهم التجارية والمالية بكل حرية وفي حماية أوروبية.

(7) محمد الأمين البزاز، تاريخ الأوبئة والمجاعات بالمغرب في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، البيضاء، 19، ص 121.

(8) نفسه، ص 119.

(9) نفسه، ص 191.

- من هو الغيغائي ؟ :

إن الغيغائي قبل كل شيء رجل من أزمة مغرب القرن التاسع عشر كما سبق وأن فصلنا، مغرب لم تعد فيه للسلطة الهيبة والقوة، مغرب الفتن والاضطرابات ومغرب خاضع للأجنبي وسيطرته السياسية والاقتصادية، فهو قد عاصر وعايش كل أحداث الأزمة والكوارث التي عرفها المغرب خصوصا وأنه كان يتواجد بمنطقة كان لها نصيبا كبيرا في أحداث أزمة مغرب القرن التاسع عشر ونقصد بذلك منطقة مراكش وبالتحديد قبيلة الشراردة التي كانت لها مواجهات مع المخزن ورموزه بالمنطقة، والرجل قد عايش الحضور والتفوق الأوروبيين بأشكال مختلفة السياسي منه والاقتصادي والحضاري... الخ.

ومن هذا المنطلق فإن ما دونه الغيغائي في رحلته الحجازية ذا قيمة تاريخية خاصة سواء في التأريخ لجوانب من أوضاع المغرب خلال القرن التاسع عشر، أو التأريخ لجوانب من أوضاع العالم العربي خلال نفس القرن.

إلا أن الملاحظ أنه على الرغم من وفرة المعلومات وقيمتها التاريخية في رحلة الغيغائي فإن صاحبها نكاد لا نعرف عنه شيئا باستثناء ما جاء في نص الرحلة من معطيات بيوغرافية هزيلة لا تسمح بإلقاء الضوء على شخصيته في انتماءاتها الاجتماعية والثقافية والسياسية.. ففي الصفحتين (11 و12) من الرحلة يتحدث الغيغائي عن نفسه فيقول : "**العبد المعروف بكثرة الأوزار والتقصير والإصرار، الراجي من الله تعالى اللطف والغفران - وهو تعالى الغفور الرحيم المنان - محمد بن عبد الله بن الطالب سيدي مبارك بن الحاج على بن أحمد بن محمد الغيغائي الأصل الوريكي الدار، العمري النسب. واعلم أن بعض النسابين رفع نسب أولاد عمرو إلى مولانا إدريس بن عبد الله الكامل، فقال عمرو بن أحمد بن ادريس المذكور. ورأيته أيضا مرفوعا في نسخة شجرة عند سيدي عبد الرحمان العمري بدرب ويحاح من مراكش. هذا مع أن النسب ثابت ومرفوع من جهة الأم وهي حفيدة الشيخ الولي سيدي**

علي السبطيري المدفون في قبة بزاوية وامطيت ببلد دناسة وهو تلميذ العارف بالله سيدي التباع رضي الله عنهما... وقد صح علماؤنا رضي الله عنهم أن ولد الشريفة يثبت له الشرف..."(10).

والواضح من خلال حديث الغيغائي أنه يدافع عن نسبه الشريف وهي الظاهرة التي كانت قد تحولت إلى معتقد شعبي تلازمه طقوس شعبية كتعبير عن احترام وتقديس الشرافة والشرفاء.

ومن المعلومات البيوغرافية الأخرى التي تكشف عنها الرحلة أن الغيغائي كان فقيها لكن دون أن يعني ذلك مهنة أو عمل من أجل اكتساب الرزق وإن كانت بعض الدراسات قد اعتبرته عدلا(11). كما أن رحلته لا تفصح عن شبابه ومراحل دراسته، غير أنها تقدم بعض المعلومات عن أحواله المادية والأسرية، فهو يذكر أنه خلال عام (1274هـ – 1857م) وهو العام الذي خرج فيه للحج للمرة الثانية كان يعيش ضائقة مالية بسبب تحمله مصاريف زواجه وزواج أخيه، مما يعني أن الغيغائي كان متوسط الحال إلا أنه كان يحظى بعلاقة خاصة مع بعض رموز المخزن، وذكر منهم القائد إبراهيم بن سعيد الأجراوي(12).

ومن مفارقات الغيغائي أنه لم يكن يتقن اللغة العربية بقدر ما كان يتقن البربرية، وهذا ما صرح به في رحلته : "**وكنت في سفري أول مرة نظمت على لساننا البربري قصيدتين... إذ العربية تحتاج إلى معرفة النحو وفنونه، والنظم بها احتاج إلى معرفة العروض وموازينها، وإلى علم البيان ومعرفة علم المنطق.**

حتى ينفصح بذلك اللسان إذ بمعرفة ذلك يشرف على غيره من جنسه الإنسان ونحن بعداء عن ذلك إذ كان اشتغالنا بأمور دنيانا من المعاش وتخلفنا عن التعلم والعلم

(10) محمد الغيغائي، الرحلة الحجازية، مخطوط بالخزانة الحسنية بالرباط تحت رقم 10948، صص 11 – 12.

(11) عبد العزيز التمسماني خلوق، "المؤثرات الخارجية واستمرار الأيديولوجية القديمة في مفرق 19 (مثال الغيغائي)"، العلم الثقافي، 19 مارس 1983 – صص 7–6.

(12) محمد الغيغائي، الرحلة، صص 30 – 32. الرحلة الأولى للغيغائي للحج عام 1846 م.

والمعاد..."[13]. والواضح أن الغيغائي الذي كان يستقر ببادية مراكش "وريكة" شديد التأثر بالوسط المحلي (البربري) لغة وثقافة ويبدو ذلك بشكل واضح في نص الرحلة من خلال اللغة التي كتب بها، حيث الأخطاء اللغوية والإملائية بالإضافة إلى اعتماده بشكل كبير على المصطلحات العامية، ويعكس الوضع اللغوي والثقافي لرحالة الغيغائي التراجع الكبير الذي طال الوضع الثقافي واللغوي لبعض البوادي المغربية، إلا أنه وعلى الرغم من ذلك فإن الغيغائي بالنسبة لعصره وجيله كان أديبا بالنظر إلى القصائد الشعرية التي تضمنتها رحلته وإن كان قد صرح بجهله لقواعد اللغة العربية[14].

وبصفة عامة فإن الغيغائي يمثل نموذجا للمثقف الفقيه لمغرب القرن التاسع عشر سواء من حيث نوعية الفكر الذي يمثله : تفكير صوفي طرقي تقليدي.. أو من حيث طريقة نظرته للحياة، هذا على الرغم من تجربته الرحلية، والتي مكنته من اكتشاف عالم جديد مناقض تماما لعالم مغرب القرن التاسع عشر : فقد وقف على بعض مصادر القوة الأوروبية وخاصة التكنولوجية كما وصفها في رحلته : القطار، الباخرة، والتلغراف... إلا أن الغيغائي وهو ينظر إلى هذه التحولات الجديدة كان ينظر بقوالب عتيقة وعقيمة غير قادرة على إدراك عمق التفوق الأوروبي، ولذلك فقد كان جوابه عن هذا الإشكال الكبير بأن خلل المسلمين هو في تخليهم عن الجهاد ومهادنتهم للكفار[15].

والواقع أن الغيغائي منسجم إلى حد بعيد مع قناعاته الدينية والفكرية في تعامله مع كل ما واجهه في رحلته : اعتماده الكلي على الشرع وعلى أقوال الأولياء والصالحين من شيوخ التصوف وإيمانه الراسخ بكراماتهم وقدراتهم الخارقة... ومن خلال ذلك فإنه يصطدم مع الحركة الوهابية وأتباعها ولا يتردد

(13) نفسه، صص. 15– 16.

(14) نفسه، ص 2.

(15) نفسه، ص 239.

في إشهار موقفه منها ومن مؤسسها "... **القائم البدعي الوهبي، المضر بأمة النبي...**"[16].

إلا أن الغيغائي كان يعتبر نفسه مخالفا لأهل البدع من المشعوذين وأصحاب الخرافات الذين قام الحاكم سعيد باشا بتطهير مصر منهم فيعبر عن أمله أن يحدث مثل ذلك في مدينة مراكش التي على ما يبدو كانت تعاني من نفس الظاهرة

- الرحلة :

اعتمادا على كتاب "**المصادر العربية لتاريخ المغرب**" للمرحوم محمد المنوني فإن رحلة الغيغائي توجد منها نسختين : الأولى بالخزانة العامة بالرباط تحت رقم ج 98. والثانية بالخزانة الحسنية تحت رقم 10948[17]. وهذه النسخة تقع في 454 صفحة من الحجم المتوسط مع حوالي 32 سطرا في الصفحة، بالإضافة إلى بعض الرسومات التي تضمنتها الرحلة. ويبدو من خلال متن الرحلة أنها كتبت بخط مغربي أندلسي واضح ومقروء وقد يكون تناوب على كتابته أكثر من ناسخ على ما يبدو[18]، ويلاحظ على الرحلة كثرة الهوامش والأخطاء اللغوية والإملائية وحضور قوي للعامية المغربية... الخ.

وحول الهدف من الرحلة فقد كانت تهدف أداء مناسك الحج. إلا أن توقف الغيغائي بمصر في الذهاب والإياب أعطت للرحلة أبعادا أخرى تتلخص في التحولات السياسية والسوسيو اقتصادية والتكنولوجية والثقافية لمصر القرن التاسع عشر... إذ من خلال هذه الزيارة سوف يصطدم الغيغائي بالحداثة الغربية ويكتشف الانهيار الذي أصاب – الأنا – العالم العربي والإسلامي. ويمكن

---

(16) نفسه، ص 33 ثم صص 204–205.

(17) محمد المنوني، المصادر العربية لتاريخ المغرب – مطبعة فضالة، ج. 2، صص 116– 117.

(18) يوجد في الخزانة العامة بالرباط ميكروفيلم الرحلة يحمل عنوان : "رحلة إلى بيت الله الحرام".

اعتبار هذا الجانب نقطة تحول جديدة في نمط الرحلة الحجازية المغربية مقارنة بالرحلات الحجازية خلال الفترة الحديثة (ق 16–18).

ويصرح الغيغائي في رحلته على أنه لم تكن له رغبة في تدوين رحلته نظرا لعدم تمكنه من فن الكتابة والتأليف، إلا أنه فعل ذلك نزولا عند إلحاح وإصرار بعض أصحابه وأقاربه وفي ذلك يقول الغيغائي : **"ولست ممن يجمع التآليف ولا ممن يقدر على السبح في بحر التصانيف، وإنما حملني على تقييدها وجمعها وتسويدها بعض الأحبة الأجله..."**[19]. ثم يضيف : **"... فجعلت أقص عليهم بلساني ما رأيت في سفري وما وقع في زماني فقالوا هلا كتبت ذلك وجمعت فيه كل ما استفدت ممن لقيت وما حصلته وبحثت عنه وشاهدته يكون ذلك رحلة ومؤلفا ينفعك تذكر به المواضع المذكورة وينفع من أراده بعدك"**[20].

وبالإضافة إلى ذلك فإن ما زاد في تحفيز الغيغائي على إتمام تدوين رحلته ما رآه في منامه أنه يروي رحلته في حضرة الرسو ل (ص) مما اعتبره بشارة "... **يدل على القبول بها ويرتجي الانتفاع بها وببركة من ذكر فيها"**[21].

مثل باقي رحلات القرن التاسع عشر، فإن رحلة الغيغائي كانت بحرية، وهي تعكس التحول الذي طال طريق الرحلة الحجازية التقليدي، وهو الطريق البري عبر الصحراء انطلقا من مراكش أو فاس أو سجلماسة (طريق العلماء والفقهاء والزوايا) والذي توقف استعماله بسبب الأحداث والتحولات التي عرفتها المنطقة خاصة بعد سقوط الجزائر بيد فرنسا عام 1830، ومنذ ذلك الوقت والرحلة الحجازية تأخذ طريقها عبر البحر المتوسط.

لقد كانت انطلاقة رحلة الغيغائي من ميناء مدينة طنجة بعدما وصلها من مدينة مراكش عبر الصويرة ثم توجهت به السفينة التجارية إلى جبل طارق ثم

(19) محمد الغيغائي، الرحلة، صص 14–15.

(20) نفسه.

(21) نفسه، ص 447.

باتجاه جزيرة مالطة ثم بعدها جنوبا باتجاه الإسكندرية ثم عبر السويس البحر الأحمر إلى مدينة جدة ومنها إلى مكة المكرمة.

أما في طريق العودة بعد زيارته المدينة المنورة توجه الغيغائي إلى السويس ثم إلى الإسكندرية ثم إلى مالطة ثم العودة إلى الإسكندرية ومنها إلى إيطاليا ثم مرسيلية بفرنسا ثم إسبانيا عبر برشلونة والكانطي والميرية ومالقة ثم جبل طارق فطنجة ليأخذ طريقه البري عبر العرائش وسلا والرباط والبيضاء ثم إلى مراكش فاوريكة. ويبدو من خلال الطريق الذي استعمله الغيغائي أنه إلى حد ما فريد لم يسبق لأحد من أصحاب الرحلة الحجازية اعتماده، والظاهر أن ظروف الإبحار بالمتوسط خلال النصف الثاني من القرن التاسع عشر قد تحكمت في ذلك، فقد كان على الحجاج المتوجهين إلى الحجاز اعتماد السفن الأوروبية ولم يكن أمامهم خيار آخر غير ذلك. إلا أنه من المؤكد أن طريق رحلة الغيغائي ذهابا وإيابا قد مكنته من المشاهدة أكثر لما يجري بمنطقة البحر المتوسط والإطلاع على ما هو عليه الوضع خارج بلده المغرب، وهو ما جعل الرحلة تزخر بمعلومات بالغة الأهمية تفيد في معرفة تاريخ وأحوال بعض المجتمعات المتوسطية وتحديدا مسألة التفاوت بين الضفتين الشمالية والجنوبية.

- مشاهدات الغيغائي في مصر :

إنه على الرغم من شساعة الرقعة الجغرافية التي تجول فيها الغيغائي، فإن نسبة عالية من مشاهداته كانت بمصر، سواء فيما يتعلق بما هو سياسي أو اجتماعي اقتصادي أو تقني أو ثقافي وعلمي وعمراني، بمعنى آخر أن الرحلة قد أحاطت تقريبا بالأحوال والأوضاع العامة لمصر القرن التاسع عشر، فقد وصل الغيغائي إلى مصر وهي تحت حكم سعيد باشا ابن محمد على باشا. فمن خلال حديثه عنه وعن سيرة والده يؤرخ الغيغائي لمرحلة هامة وخطيرة من تاريخ مصر السياسي خلال القرن التاسع عشر، لكن في علاقة بأوضاع الدولة العثمانية خلال تلك الفترة. ولعل أبرز حدث يؤرخ له الغيغائي في هذا الصدد الحرب

التي خاضها العثمانيون ضد الروس وما أسفر عنها من نتائج وخيمة على السلطنة، ويذكر الغيغائي على أنه جمع أخبار هذه المعركة اعتمادا على روايات لبعض من لقيهم بمصر من الشيوخ والعلماء وفيهم من شارك في المعركة : "**ونتعرض الآن لذكر هذه المعركة الواقعة للسلطان عبد المجيد نصره الله مع عدو الله الفرنج المسكوف دمره الله على ما حكاه الناس من ذلك وتكرر لدينا وسمعناه من غير واحد ممن له عقل وخبرة ومعرفة من أهل الإسكندرية ومصر وممن لقيناه من أهل الشام وتونس ومنهم من حضر القتال وكذلك ممن عرف بلاد الترك وسكن اصطنبول ومن أهل مغربنا وسكن بمكة... فأخذنا من الخبر ما اتفقوا عليه فيه وتركنا ما اختلفت فيه الأقوال وكثر فيه اللفظ والأحوال**"[22]. وهو ما يعني بأن الغيغائي قد اتبع أسلوب التقصي والتحري في تدوين أخبار الحرب وتداعياتها الشيء الذي يجعل منه مؤرخا دقيقا وحكيما.

ويرجع الغيغائي أسباب الحرب إلى كون الروس كانوا قد استولوا على مناطق شاسعة من منطقة البلقان (البلغار والقرم والبوسنة) زمن السلطانين محمود وسليم.. إلا أن السلطان عبد المجيد وبعد توليه حكم السلطنة دخل في مواجهة مع الروس فاسترجع بعض الأقاليم الشمالية بدعم من الفرنسيين والإنجليز.

وقد اعتبر السلطان عبد المجيد أن ما حققه من انتصارات تحفزه للمزيد من المواجهة مع الروس خصوصا وأنه كان يلقى تشجيعا من طرف فرنسا وإنجلترا الحليفتين، ويذكر الغيغائي أن هاتين الدولتين الأوروبيتين كان تحالفهما مع العثمانيين بدافع الخوف من انتصار الروس وسيطرتهم على البحر الأسود والبحر المتوسط، ولذلك كانا يدعمان اسطانبول عسكريا ولوجيستيكيا تجنبا لأي توسع روسي على حساب الدول الأوروبية خاصة فرنسا وإنجلترا : "**ولما تم الجمع لعبد المجيد تقدم لقتال المسكوف ومعه الجنسان وقاتلوا المسكوف وحصروا له بعض**

(22) نفسه، ص 95.

البلاد وأخذوا له مدينة حصينة وخربوا فيها وقاتلوا بعد الوقوف الكثير من الأمطار والثلوج منعتهم شهورا على القتال"[23].

وبناء على ما يذكره الغيغائي فإن انهزام العثمانيين في هذه المعركة يعود بالدرجة الأولى إلى خيانة الصدر الأعظم الباشا شاكر الذي رشاه الروس بالذهب[24]. ثم إلى جنوح الفرنسيين والإنجليز إلى الصلح مع الروس بعدما تكبد العثمانيون الخسائر الفادحة يقول عنها الغيغائي : "... وأفنى السلطان في هذه الوضعية خزائن الأموال العظيمة وأنفد فيها جبال الزروع من النيل ومن الشام ومن الترك ومن ذلك الوقت لم تر أكداس الزرع بمصر وبولاق حتى تداينه الافرنسيين والنكليز بالأموال الوافرة والأقوات الكثيرة والمصروف العظيم على عساكر الإسلام والروم والآلات والسلاح وإصلاح البابورات وغيرها من القبقات والأجفان وتبعه الفرقان بالأموال فصار النكليز يأخذ من خراج بلاد أزمير حتى يستوفي ما يطلبه والإفرنسيين يأخذ من خراج الإسكندرية حتى مطلبه كذلك..."[25]. ومن الشروط الأخرى التي ذكرها الغيغائي في رحلته الحجازية تعهد الباب العالي بعدم بيع العبيد في جميع الولايات العثمانية وبذلك أصدر السلطان فرمانا ينهى فيه عن بيع العبيد وهو الأمر الذي ووجه بعنف في أكثر من ولاية ومنها الحجاز حيث وقعت مواجهات مع المبعوث السلطاني. "وأما في مصر وأعمالها لا تباع العبيد إلا خفية وكل من ظهر عليه بيعهم أدب وسجن واختلفت أقوال الناس في ذلك حتى لدى الفقهاء فقيل حين نزلت العساكر الرومية باصطنبول وأحاطوا بها طلبوا من السلطان ذلك وإن لم يفعل أخذوا بلاده وقيل إنما طلبوا منه ذلك الجيش النكليزي خاصة فوافق عليه. وعلى كل حال فالشرع المطاع يأباه ولا يقبل أحدا شرطا يخالف دينه ولا يرد به شرعا إلا عند الغلبة والقهر ولا يخفى أمر النصارى وقوتهم في هذا الزمان على من له عقل"[26].

---

(23) نفسه، ص 96.

(24) نفسه.

(25) نفسه، صص 98- 99.

(26) نفسه، ص 100.

ولقد أولى الغيغائي اهتماما خاصا للأوضاع السياسية في مصر خلال القرن التاسع عشر، ومن ذلك ما خص به محمد علي باشا وابنه سعيد باشا من أحاديث طويلة وهو ما يعكس وعي الغيغائي بقيمة تلك الأحداث وتأثيرها على مستقبل مصر السياسي. وفي هذا السياق يذكر الغيغائي بأن حكم محمد علي باشا على مصر جاء بعدما تم طرد الفرنسيين من مصر ثم استيلاء الإنجليز على الإسكندرية مما دفع محمد علي بمحاربتهم بمن كان تحت يده من الجيوش التركية والحجاج المغاربة. وقد مهد هذا الانتصار لحاكم مصر الجديد حكم ولاية مصر، إلا أن طموحاته كانت أكبر من ذلك إذ توجه إلى الحجاز والشام، ففي الحجاز واجه ابنه إبراهيم باشا مقاومة كبيرة من طرف الحركة الوهابية : "... **وجهز ولده إبراهيم باشا بالعساكر والقوة لمقاتلة القائم البدعي الوهبي المضر بأمة النبي صلى الله عليه وسلم ومجد وكرم وهو في أثره إلى أن حاصر عليه بالمدينة المنورة وأخرجه منها وتبعه إلى مكة المشرفة وإلى الطائف وإلى الشرق وإلى الدرعية والعساكر في أثره وعساكر الترك والمغاربة والإمداد من مصر لا تنقطع والقتال في كل يوم إلا أن وصل الوهبي بلده وتحصن في قلاعه ووقف عليه وهو محصور نحو سنة والمئونة كلها من مصر ثم رجع بعد الغاية وقبض الأموال وخلاء الحصون...**"[27]. ونتيجة لهذه الانتصارات التي حققها محمود على باشا أصبح له حضور قوي في مصر أهله لنسج علاقات سياسية واقتصادية مع الدول الأوروبية يلخصها الغيغائي في قوله : "**وبغلبة الجنس الركريكي (الكريك) وطرد هذا الوهبي البدعي حصل لمحمد باشا شأن عظيم عند الأجناس الرومية فكانوا يهادونه ويهابونه خوفا من سطوته وبقي في ملكه مدة طويلة نحو ستة وثلاثين سنة...**"[28].

لقد أثارت توسعات محمد علي باشا غضب الباب العالي وحاربه إلا أن الصلح الذي عقد بينهما كان بدوافع فرنسية وإنجليزية لكن بشروط، إذ

(27) نفسه، صص 205 – 206.

(28) نفسه.

كان على محمد علي "رفع يده عن الشام والحجاز وبعض بلاد الترك وبقي بإقليم مصر وما ولاه إلى السودان وفي البحر على الركريك إلى بلد أزمير واشترطا أن يبقى وليا على مصر هو ومن ظهرت نجابته من عقبه بعده إلى انقطاع نسلهم كلما بقي لعبد المجيد وبنيه تصرف في الملك فقبله السلطان ورضيه وهو كذلك وكتب له به وختمه بخاتمة...". [28'] وإذا كان الغيغائي لم يقدم تفاصيل كثيرة حول هذه الأحداث السياسية بين الباب العالي ومحمد علي باشا بمصر فإنه بالمقابل قدم بعض المعلومات حول سياسة محمد علي النهضوية في مصر وبعض أعماله العسكرية :

"إذ ما ترك صنعة ولا حرفة ولا حكمة مندرسة من مصر إلا ردها وواصلها إليه من كل نوع ومن كل جنس فمهد الله له الأرض والبلاد وسخر له خلقه من العباد حتى أقام بجميع الصنائع من الروم والهند والسودان والترك وغيرهم من العجم وزاد على ذلك حتى أظهر العجائب وخلف لولده من الأموال والذخائر ومن كل الغرائب..."[*].

ويضيف الفقيه الغيغائي بأن محمد علي باشا بعدما تم طرده من الشام والحجاز من طرف الجيوش العثمانية جعل من السودان وجهته "يجاهد بها من كان كافرا فطاع له بها من كان مومنا وبنا بها مدينة في موضع يقال له فزغل سماها مصر فهي اليوم عامرة عساكر ورجالا وأموالا وموانئ وبها مات ابنه إسماعيل المذكور في القتال بالدخان هو ومن معه وجدد العساكر وقاتلهم حتى أخذهم..."[**].

وقد حافظ خلفاء محمد علي من أبناءه على دفع خراج مصر للباب العالي والذي كان يصل حوالي مائة ألف كيس (الكيس 24 أو 25 ريال)، مما يعكس ثراء

(28') نفسه.

(*) نفسه.

(**) نفسه.

وغنى مصر خلال هذه الفترة، إلا أن الغيغائي يذكر بأن السلطان العثماني نقص من خراج مصر بعدما قام العباس باشا بإهداء السلطان إحدى الحمامات الفاخرة بمصر وشكى له ضيق الناس وأحوالهم، "**فأزال عنه عشرين ألف كيس بعدما كانت مائة ألف كيس وبقيت ثمانون ألف كيس إلى اليوم وهي التي يعطونها دراهم...**"(***).

ويورد الغيغائي أنه بعد وفاة محمد علي تولى حكم مصر بعده ابنه إبراهيم باشا عام (1263–1864) الذي توفي في نفس السنة ثم جاء بعده ابن أخيه العباس الذي يثني عليه الفقيه الغيغائي ثناء كبيرا نظرا للشعبية التي كان يتمتع بها عند أهل مصر "... **وذلك أن أهل مصر لما توفي إبراهيم باشا كتبوا إلى السلطان يخبرونه أنهم رضوا العباس وسعدوا به فوافقهم فوجد الكتاب بالإذن موجودا قد قدم به البابور فولي وسار فيهم سيرة حسنة استحسنوها منه وحمدوه عليها لأنه بذل الأموال للناس كلهم وحسدوه غاية لأجل ذلك ولبغضه وكراهته للنصارى وبقي على حاله تلك نحو خمسة أعوام وتوفي مقتولا مخنوقا رحمه الله...**"[29]. ويذكر الغيغائي على أن عملية القتل هاته كانت بتدبير من السلطان العثماني عبد المجيد.

وقد فتحت وفاة العباس باب الحكم لسعيد باشا الذي كان يحكم مصر وقت تواجد الغيغائي بها، إلا أن فقيهنا لم يكن راضيا على سيرته خصوصا فيما يتعلق بعلاقته مع الأوروبيين يقول عنه الغيغائي : "... **وسيرته وفقنا الله وإياه غير مرضية من جهة ميله إلى النصارى غاية ووجدناه في رمضان بالإسكندرية عام خمسة وسبعين وأمر عساكره أن يفطروا برمضان نهارا فأفطروا إلا رجلا واحدا منهم امتنع من الفطور فجلده خمسمائة جلدة لمنعه الأكل... وعمل لولده عرسا في شعبان أمام رمضان هذا وَأَوْلَمَ له وليمة عظيمة قالوا وأكرم فيها النصارى وذبح لهم خمسمائة خنزير لحما**

(***) محمد الغيغائي، الرحلة.

(29) نفسه.

وأطعمهم وسقاهم وكان يجلس مع أكابرهم ويركب ويتنزه معهم ومع بناتهم في مواضع النزهات"(30).

وعلى الرغم من موقف الغيغائي من سعيد باشا فقد أعجب بالحملة التطهيرية التي قام بها هذا الحاكم في مصر والإسكندرية ضد المشعوذين والمبتدعة وأصحاب الخرافات :

"وفعل في هذه السنة فعلة جميلة وهي أنه جمع كلما بمصر والإسكندرية ممن يدعي الصلاح وأهل الطواف البدعية وأهل العزائم وأهل التدبير والحروز وأهل الأوراق الجالسين بالطرق يكتبون للنساء وأهل الأحوال من الأثراء كلهم وجمع ذلك وملأ بهم السفن إلى أسوان على حد السودان فما تجد اليوم بمصر والإسكندرية من يكتب لك حرزا ولو تعطيه مائة ريال فأخلا منهم الأرض والبلاد وأراح من ضررهم العباد..."(31).

ويذكر الغيغائي أن هذه الحملة التطهيرية كانت قد ابتدأت مع العباس باشا في مواجهته اللصوص والسراق في مصر بحيث أعاد دمجهم في المجتمع وذلك بقطعهم الأراضي والسكن والمال والكسوة في حين حارب الممتنعين ونكل بهم وفر عدد كبير منهم إلى المغرب "... **فلما سمع الباقون ما فعل أصحابهم لم يسعهم إلا الهروب فهربوا إلى بلاد المغرب حيث لم يعرفوا وبقي البلد سالما من السراق من لدن ما فعل بهم ذلك إلى اليوم لله الحمد ولا من يسرق ولو بصلة والدور تنسى ولم تغلق وتبقى في أمان الله إلى الصباح وكانت السرقة الكثيرة قبل أن يفعل بهم في الدور والطرق و البوادي فمنذ السنون لم يظهر سارق حتى يكبر نسل من**

(30) نفسه، ص 207. تلقى سعيد باشا تكوينه في فرنسا وعلى الرغم من الإصلاحات الكثيرة التي أنجزها بمصر : توزيع الأراضي على الفلاحين / مد السكك الحديدية / تخفيض الضرائب / إدخال التلغراف... إلا أن حكمه تحول فيما بعد إلى حكم مطلق، وتقرب كثيرا إلى الأوروبيين.. وعمت البلاد الفوضى والفساد. انظر : مكي شبيكة : **شعوب وادي النيل في ق 19**، القاهرة 1980، ص 504.

(31) نفسه. إنه من كثرة إعجاب الغيغائي بسلوك حاكم مصر تمنى أن يفعل سلطان المغرب مثل ذلك بمدينة مراكش التي على ما يبدو كانت تعاني من نفس الظاهرة.

مات أو يقطعه الله بلا نسل وهذا الصنيع منه جميل..."[32]. والظاهر من كلام الغيغائي هذا أن مصر قبل محمد علي باشا وخلفاءه كانت في حالة من اللا أمن من كثرة اللصوص والسراق وقطاع الطرق وهو ما يعني تدهور الأوضاع السياسية والاجتماعية التي تزامنت وضعف الدولة العثمانية وتراجعها في العديد من الولايات التي اتجهت نحو الاستقلال عن السلطة وتأسيس حكم محلي كما هو الأمر مع مصر.

- الأحداث السوسيو اقتصادية :

لقد أثارت اهتمام الغيغائي وهو بمصر مواضيع وأحداث اجتماعية واقتصادية مختلفة تعكس المُشاهد اليومي المصري. ومن بين أهم المواضيع التي اهتم بها الغيغائي التعدد الإثني الذي شاهد نموذجا عنه بالإسكندرية التي يبدو أنها كانت تستقطب عددا كبيرا من الإثنيات من أجل التجارة : "**وفيها من الترك وتجارها ومن الشام والأعاجم ومن نصارى الشام ومن الروم ومن كل بلد وأكثرها الفلاحون ومن المغاربة الجوانية المتقاربة شيء كثير وفيها من حوادث النصارى وأجناسه وقالوا بلغوا سبعين ألف نفس بالإحصاء وذلك في سفرنا الأول وأما اليوم فإنهم يزيدون على هذا العدد لأنهم لم يزالوا يبيتون ويسكنون ولاسيما بالمحمودية ملكوها كلها...**"[33]. ويفهم من ذلك على أن عدد الأجانب الأوروبيين قد تطور بشكل ملحوظ أدى إلى السيطرة على مدينة بأكملها. ويضيف الغيغائي على أن الكتاب كانوا يسهرون على عملية إحصاء الولادات والوفيات : "**فتجد مقدم الحومة له دفتر وهو كناش كبير لم يزل يكتب الزائد ويضرب على من مات...**"[34]. والملاحظ أن الغيغائي ركز بشكل كبير على الجالية الأوروبية بالإسكندرية وأعدادهم والتنظيمات التي يخضعون لها حسب كل جنس أو دولة أوروبية.

(32) نفسه، صص 207– 208.

(33) نفسه، ص 93.

(34) نفسه.

يقول الغيغائي : "**وفيها من النصارى كل جنس قد بلغوا أربعين جنسا وكل جنس له قنصو وهو وكيل السلطان**". ومن الامتيازات التي كانت تتمتع بها هذه الأجناس المسيحية ممارسة الشعائر الدينية فقد كان "**لهم بها كنائس كبار والمشهورة منها أربعة والكبرى منها هي للجنس الركريكي... وتليها كنيسة النكليز**". إلا أن الغيغائي يلاحظ على أن كنيسة الجنس الأول كان لها حضور قوي في الإسكندرية : "**وبها يجتمعون يوم الأحد ونسائهم وبأيديهم كتب دينهم وتردها أعيان النصارى حتى نصارى الشام وهم المشتبهون بالمسلمين في زيهم ونساءه كذلك مثل المسلمات في اللباس ولا تفرق بينهن إلا بالمعرفة مثل القبط مع الفلاحين..**"[35]. بالإضافة إلى ذلك فإن هذه الطوائف المسيحية كانت لها سناجق أو أعلام باستثناء (الكريك) أو اليونانيين والروس "**... وليس للقنص المسكوف اليوم دار بالإسكندرية وإنما سكن بالكاد في دار بعض كبراء الجند... وإنما أزاله السلطان عبد المجيد أعزه الله وشرط الجيش النكليز...**" في إشارة إلى تداعيات الحرب الروسية العثمانية خلال النصف الثاني من القرن التاسع عشر.

وبحكم الإقامة الطويلة نسبيا للغيغائي في الإسكندرية فقد أولى سكانها اهتماما خاصا بحيث أن كتاباته عنها تعكس وضعيتها خلال القرن التاسع عشر إذ تبدو المدينة مزدهرة بسبب الرواج التجاري والتواجد الأجنبي، يقول الغيغائي : "**وإذا رأيت أهل إسكندرية تظن أنهم كلهم تجار أغنياء من حسن ملابسهم وزينة هيئتهم وهي مملوءة تجارا من كل إقليم كما قدمنا وللنصاى بها حظ وافر من قصور بديعات وغرف عاليات وملابس فاخرة ونساءهم مزينات بالديباج والأملاق البندقي الرفيع والجواهر والأحجار اليمانية ومراكب حسنة جميلة عربيات، وهي اكداش مزوقة بالذهب والفضة تجرها خيول عتيقة رفيعة وخدام أمام وخلف...**"[36].

(35) نفسه، ص 94.

(36) نفسه، ص 100. يشير الغيغائي إلى أن أهل مصر كثيري النسل إلا أنه يفسر ذلك بما سمعه من حكيم بأن السبب في ذلك يرجع إلى أن النيل يزيد في القوة والنسل، وهو ما صدقه الغيغائي، ص 217.

إلا أن الغيغائي يؤاخذ أهل الإسكندرية خاصة المسلمين خدمتهم النصارى : "ومن دناءة هذا القطر المصري خدمتهم النصارى وإذا ركب النصراني مشي الفلاحون أمامه وخلفه وكذلك الممر المعدة للركوب بالكراء تمسك في الأسواق وعليها سروج مزينة ولها لجوم حسنة فيأتي النصراني فيدفع لماسكه كرشا وهو درهم ويأخذ المسلم بركابه والرومي يهمز الحمار فيجد في السير والمسلم يجري خلفه نهارا كاملا وكذلك يخدمون لهم الدواب ويقفون على الأبواب يقضون الحوائج ويتسخرون لهم كالعبيد..."[37].

ويسجل الغيغائي بأن العناصر الأجنبية الأوروبية بمصر كانت تحظى باحترام وتقدير كبيرين، بحيث كانوا يسيطرون على كل المواقع في البلاد "... وللنصارى بهذا القطر كلام عال وشأن كبير وإنك لا ترى مرسى ولا بيت أعشار سلعة ولا بيت حكم من الأحكام ولا موضع وزن ولا كرسي ديوان ولا ستحالة ولا قشلة عسكر ولا مخزنة موَن له ولا محل قبض وعطاء ولا موضع كتابة ولا محل كراء ولا دخول خراج من بر أو بحر ولا زائدا أو ناقصا ولا موضع ترده الأخبار بسرية أو جهرية إلا عليها النصارى وهم الآخذون والمعطون وهم الأمناء والكتاب وهم على كل سر خفي أو جلي حتى أمور المملكة وهم المدبرون لها والمتصرفون فيها كتابة وقراءة وهم الصناع والمعلمون وهم القائمون بالسلك الأتي بالأخبار من كل الأقطار وهم المستخرجون له والمستنبطون لصنعته"[38].

والواقع أن الغيغائي وهو يتحدث عن مدينة الإسكندرية كان دقيقا وصريحا في كل ما ينقل عن المشاهد اليومي في مصر، وبذلك جاءت رحلته زاخرة بالمعلومات عن المجتمع المصري، بحيث أن التحولات التي طالته تبدو واضحة وجلية على أكثر من مستوى.

(37) نفسه، ص 101.

(38) نفسه.

فعند حديثه عن الصفات المعنوية لأهل مصر يميز الغيغائي بين صنفين :

فالصنف الأول وهو الذي يتميز بالأخلاق العالية ويحصره الغيغائي على الفقهاء فقط **"أما أخلاقهم فهم مختلفون وهم أصناف متباينون فمنهم أخيار في الأدب وحسن الخلق والتواضع والتجمل والخشوع ولا تجد بهذه الفرقة إلا الفقهاء أو أبناءهم وكذلك نساءهم وبناتهم وهذه الفرقة هي القليلة"**(39).

أما الصنف الثاني : **"ومنهم فرقة أعظم الناس فضاضة وأضيقهم صدورا وأعبسهم وجوها سيما على المغاربة وأفحشهم لسانا وأعيبهم للناس وأنسبهم إلى النقص وإلى غير دينهم وإن قلت الناس كلهم على هذا الوصف هذا حسن الخلق وهذا سيئه في كل الناس وفي كل بلد فاعلم أن ذلك كذلك لاكن هذا القطر المصري أكثر وأكثر فإذا لقيت رجلا منهم هنيا لينا يكلمك برفق وشفاقة ويجاوبك بحلم وأدب وعذوبة قول تعجب من أدبه وحسن كلامه حتى تصغر نفسك وتقول ما رأينا أدبا ولا تدريبا، وإذا لقيت الآخر وتنافرت مع بعضهم ترى منه وتسمع ما لم تسمعه، ولو دخلت المسوس يخرجونك بألسنتهم من الأديان كلها وينسبونك إلى الملل بأجمعها حتى تظن أنه ليس من أهل الدين، وكذلك تسمع من نساءهم ما ليس على بالك ولا يحيط به فهمك ولاسيما مع أهل الريف وهم الفلاحون وأكثر مصر اليوم الفلاحون وليس على وجه الأرض أسب وأشتم من الفلاحين رجالا ونساءا..."**(40).

وبالنسبة للغيغائي فإن النساء المصريات يجمعن بين المتناقضات إذ يتميزن بقلة الحياء والصعلكة... لكن أيضا بالحذق في المعاملة والمعرفة بالحساب والعمل والكسب والفهم للدين...الخ. معنى ذلك أن النساء المصريات خلال هذه الفترة كان لهن حضور كبير في الحياة اليومية المصرية الشيء الذي جعلهن في احتكاك مباشر مع الرجال والأجانب في مجالات التجارة والمعاملات.

(39) نفسه، ص 162.

(40) نفسه، ص 163.

بالإضافة إلى ذلك فإن الصورة تعكس واقعا اجتماعيا صعبا كان يضطر النساء للكسب والعمل ومزاحمة الرجال في العديد من الأنشطة :

"وأما النساء فإنهن قليلات الحياء كثيرات الصعلكة إلا ما كان من نساء الحجاب وأما المتسوقات فأعظمهن ليس معهن حياء ونساء مصر ونواحيها أجسر النساء وأحولهن وأطولهن لسانا وأحذقهن في المعاملة وأرشدهن وأعرفهن بالحساب. قلت وليس في البلاد كلها ما سلكناه ووصلنا إليه أسطى ولا ألذع لسانا ولا أحذق في الحساب ولا أعمل باليدين ولا أكسب من نساء مصر إلا أنهن أعرف النساء بالقواعد وأفهم في الدين من غيرهن وبقي معهن آثار الأدب مع أزواجهن..."(41).

ويضيف الغيغائي على أن نسبة قليلة من نساء مصر متعبدات ويحضرن مجالس العلم وهن منقبات في جامع الأزهر.

ويبدو من حديث الغيغائي أن نساء مصر يزاولن جميع الأنشطة خارج البيت بهدف الكسب إذ لا نجد شيئا عن حديث المرأة داخل البيوت عند فقيهنا الغيغائي، بحيث أن كل الصور التي قدمها عن المرأة المصرية هي في الواقع المعاش، حيث الظروف الاجتماعية تغيرت إلى حد بعيد **"لأن نساء هذه البلاد يتسوقن ويجلسن في الحوانيت للبيع فهن بقالات وخبازات وهن طبخات وقشاشات في البلح والتمر وغير ذلك وترى المرأة في الحانوت ومعها ولدها الرضيع يبكي أو تتركه عنها لزوجها في الحنوت يصيح عليه ولا يبالي بذلك وإن قلت إنهن نصف الرجال بالأسواق فما كذبت ولذا يأكلن في السوق ولا عليهن في الرجال وكذلك الرجال يأكلون في السوق جالسين ولا عليهم فيمن يراهم ويرونه وهذا حالهم شريف ومشروف إلا القليل النادر"**(42).

---

(41) نفسه.

(42) نفسه، ص 168.

ولم يفت الغيغائي وهو يتحدث عن أهل مصر وعاداتهم وصفاتهم أن يشير إلى نوعية لباسهم المتميز نسبيا عن لباس أهل المغرب، "فاللباس عند المصريين هو في الغالب من الكتان أو الحلف. ويلبسون في الغالب السواد رجالا ونساءا غير أن ما يميز المصريين وتحديدا الرجال والأطفال وضع العمامة البيضاء أو العمائم والطرابيش. بالإضافة إلى ذلك هناك السراويل والقواميص والعبايا والزعبوط والقلانيس". إلا أن النساء وخاصة في الأفراح يلبسن ما يليق بالمناسبة "الرقيق الملون وتراهن يجتهدن أن يطرزن ذلك اللباس من وراء الكثيف إن كان سيما الصدر ولا يتركنه ليرى ما بداخله من الزينة والحلي وهذا فعلهن وهن ماشيات في الأزقة...".

وتحرص النساء المصريات على وضع مئزر من الحرير الأسود يلتحفن به عند الخروج حيث تمسكه من وراء رؤوسهن بالإبرتين حتى لا يسقط "وهو متدل إلى الأرض وتشيعه أيضا على صدرها وأمامها ويتراوح ثمن المئزر حسب الغيغائي ما بين أربعة إلى عشرة ريال..."[43].

وبناء على ما يقدمه الغيغائي من معلومات حول لباس أهل مصر فإن هناك تشابها كبيرا في اللباس بين المسلمين والمسيحيين واليهود غير أن المسيحيين الوافدين من أوروبا كانوا يلبسون البرانيس والبرانيط على رؤوسهم. ويذكر الغيغائي بأن السلطان الأشرف شعبان بن حسن كان قد أمر عام (773هـ/1371م) بأن يلبس الشرفاء العمائم الخضر تميزا لهم عن غيرهم[44]. إلا أن الظاهرة استمرت في الأوساط المصرية خلال الفترة الحديثة والمعاصرة.

ومن العادات الاجتماعية الأخرى التي ركز عليها الغيغائي في رحلته عادة المصريين في الأفراح، وفي هذا السياق يتحدث الغيغائي عن أفراح الزفاف وعن الأفراح التي تواكب الاحتفال بذكرى المولد النبوي. فعن عادتهم في أفراح

---

(43) نفسه، ص 165.

(44) نفسه.

الزفاف فإن المصريين يروحون العروس عند العصر، حيث يصاحبها الأطفال والبنات والنساء وهن يلبسن أفخر الثياب "المطرز بالذهب الجيد والحلي من الذهب الكثير...". كما يرافق العروسة الطبول والمزامير حيث تجهز العروسة بأنواع الجواهر والأموال والعطور وكثرة الذهب : "وهي تمشي تحت محمل من أعواد كالقبة متزينة ومعها المراهقات كذلك والشواب دائرات بها والطرب حتى تصل نهارا"(45). ويضيف على أن المصريين يحرصون على تزويج بناتهن دون سن البلوغ أو معه على خلاف أهل المغرب "فإنهم يمنعون بناتهم من التزوج حتى يتعنسن سيما أهل الثروة منهم أو من له أدنى جاه"(46).

إلا أن الغيغائي استنكر على المصريين بعض السلوكيات المرافقة للاحتفال بالزواج خاصة فيما يتعلق بالدخلة "فإذا راحت الزوجة إلى الزوج ودخل بها في ذلك الوقت وهم ينتظرونه يعني أمها وأباها وأقاربها ولو كان أبوها فقيها وعندهم فعلة قبيحة شنيعة هناك وهي إذا ضعف الرجل واستحيا وعجز عن افتضاض العروسة جهز عليها بأصبعه وأزال بكارتها بذلك ولا يتركها إلى أن يحتال أو يزول الحياء..."(47).

أما عن الاحتفال بالمولد النبوي وهو الموضوع الذي يتكرر في الرحلات الحجازية فيقدم الغيغائي وصفا مختصرا عنه. ذلك أنه رأى في الأزبكية "خياما مضروبة وفساسيط كبارا منصوبة معمورة بالناس.... ومجامر الطيب تفوح وموائد الطعام تدور ولا تسمع إلا الأذكار والألحان وأنواع المدح وكلام الهديان والتفرجات والطوائف من أصحاب الأديان وذلك من أول الشهر إلى المولود..." والجديد في هذا الموضوع عند الغيغائي هو حضور "الطوائف من أصحاب الأديان ويقصد بذلك غير المسلمين وهو ما لم يكن يحصل في السابق ولا

---

(45) نفسه، ص 177.

(46) نفسه.

(47) نفسه، ص 178. ومن ما شاهده الغيغائي في مصر كثرة الباغيات في الشوارع، ص 226.

تجد له ذكرا في الرحلات السابقة خاصة في الفترة الحديثة". ومما استرعى انتباه الغيغائي بمصر والشرق عموما انتشار ظاهرة شرب الدخان والحشيش والقهوة وهو ما اعتبره الغيغائي آفة خطيرة، بل منكرا وجب النهي عنه، خصوصا وأنه لاحظ انتقال هذا العدوى المشرقية إلى المغرب. فعن الدخان يقول الغيغائي :

"وأكثر لهوهم بالدخان ليلا ونهارا حتى في المشي في الطرق والأزقة... وترى الرجل يجري وعمود الدخان طالع فيه أو هو قائم وقضيب الدخان لا ينزعه من فمه والرجل يتكلم مع الآخر وهو يمص القضيب حال الكلام كلمة ومصة لا يفتر والنساء كذلك يشربنه وبعضهن في الأزقة والأسواق الشواب فضلا عن العجائز وهذا الدخان قد عم المشارق كلها حجازا وتركا وشاما ومصر وعجما وهو من التنباك يعني طابة وهي تباغا بلغتنا".

ويضيف الغيغائي على أن شرب الدخان في مصر من مظاهر التميز الاجتماعي إذ كان يستعمله الأغنياء والأكابر بكثرة. هذا بالإضافة إلى بعض الفضلاء أو الفقهاء الذين **"لا يفارقونه إلا في المساجد أما الحشيش وهو الكيف فعلى الرغم من كثرة استعماله إلا أنه مذموم في مصر"**[(48)].

إلا أن الغيغائي يلاحظ أن ما يجري على الدخان يجري على القهوة يقول : "فهي أخت الدخان في المشارقة ومرافقته في الأزقة والشوارع والنمارقة، فيها تلذذهم وبها طربهم وهما طعامهم وقوامهم وبهما إكرامهم لمن أرادوا كرامته، فإن ناولك الرجل قضيب الدخان أو فنجانا من القهوة وهو كأس صغير وهي مرة سخنة فقد أدى لك جميع الحقوق وليس فوق هاذين من يد ولا بعدهما مذوق وقد ألفوها حارة مرة بلا سكر ولا حلاوة وهكذا شربها الأكابر والأمراء ويكتفون بها عند الطعام أحيانا".

(48) نفسه، صص : 184 — 185.

إنه على الرغم من أن رحالنا فقيها عاش في البادية ورحل إلى المشرق بهدف الحج، فإنه أولى للأوضاع الاقتصادية في مصر اهتماما كبيرا تعكس كثرة المشاهد التجارية والاقتصادية التي عرضها في رحلته، ويمكن اعتبار ذلك تحولا كبيرا في مضامين الرحلات الحجازية التي غالبا ما كانت تركز على الحج وزيارة الأولياء ومجالسة العلماء ومناقشة القضايا الخلافية... الخ. ففي رحلته ركز الغيغائي على موضوعين أساسين : الأحوال المعيشية للمصريين والبنية التحتية للاقتصاد المصري خلال تلك الفترة. فعن الأحوال المعيشية يميز الغيغائي بين نوعين : معيشة العامة ومعيشة الخاصة. فأما العامة : "**... فأكثر معايشهم وغالبه الخبز ويقولون له العيش وقليل الأرز وأما الشعير فلا يؤكل وحده إلا مختلطا بالذرة والفول يصنعون منه البتا هذا عيش الفقراء وأهل الصعيد من البوادي ويوكل الفول كثيرا يطبخ بقشره في الماء في قدر ويقولون له المدمس...**"(49). وبالإضافة إلى الخبز والأرز والشعير بأكل المصريون ما يسمى بالطرنشي ويصنع من البصل والفلفل والباذنجان والخيار... هذا فضلا عن الخضر الأخرى كالفجل مثلا.

ويستهلك المصريون السمك إلا أن الغيغائي اعتبر ذلك من أقبح المأكولات بسبب طريقة إعداده وطبخه : "**وأقبح شيء يؤكل في مصر الحوت المربى حتى ينهر أو ينتن وله رائحة كريهة قبيحة وإذا شممت رائحته يخرج جوفك وتتقيأ والمعروف بالفسيخ يردمونه في المزبلة الناجسة حتى ينحل ويرطب وهو عندهم مثل الحشيش يخمر وهو اللبن الحامض الكريه تأكله عوام الفلاحة واعتادوه ولا تعافوه أنفسهم...**"(50).

وإذا كانت هذه معيشة العامة والفقراء فإن الخاصة كانت لهم معيشة خاصة تختلف إلى حد كبير عن معيشة العامة يقول الغيغائي : "**وأما الخواص**

(49) نفسه، ص 167.

(50) نفسه، صص 167 – 168.

والكبراء منهم فإنهم يأكلون الدجاج واللحوم الضانية السمينة المعلوفة ويطبخونها طبخا يليق بها بالإقامة والإبزار المقومة إلا أن اللحم عندهم غال لا يكثرون منه..."[51] فثمن اللحم الضاني "بثلاثة قروش وهو ثلاثة دراهم والجاموس بسبعة أوجوه والرطل ستة عشر ريالا كما قدمنا أولا والدجاج صغير مثل الحجل والبيض مثل بيض اليمامة ليس مثل دجاج المغرب ولا بيضه".

وأما الفواكه فقد ذكر الغيغائي كثرة الرمان بجميع أصنافه، والبطيخ والدلاح والقناء الكبير والصغير... وقد لاحظ الغيغائي كثرة الدواب بمصر كالإبل والخيول التي كان يتم استقدامها من الشام والحجاز. أما عن علفها فيذكر الفول المطحون أما الشعير فيضربها. ويبدو أن المصريين لم يكن عندهم الصوف حيث يجلب من النواحي، بخلاف القطن الذي كان يشكل وفرة[52].

لقد سبق وأشار الغيغائي إلى أن غالب سكان مصر الفلاحون الذين يعتمدون على الأرض، وبناء على ذلك فإن المنتوجات التي كانت بمصر خلال هذه الفترة هي المنتوجات الزراعية، ففي مدينة أسيوط كان ينتج قصب السكر والخضر والذرة والفواكه. وفي مدينة جرجا وهي كما يذكر الغيغائي أرخص بلاد الصعيد وكان يوجد بها بكثرة الكسكس والخبز والبشماط والدقيق. كما كان ينتج بها الزرع. أما مدينة كنا فقد كانت تنتج الخضر والفواكه والزروع. ومن هذه المدينة كانت تحمل الزرع التي يقدمها السلطان هدية للحرمين الشريفين[53].

أما مدينة القصير التي على ما يذكر الغيغائي كانت تستقبل الحجاج المتوجهين إلى الحجاز، لذلك فالأنشطة التي كانت تزاول بها هي التجارة فيما يحتاجه الحاج. ففي هذه لمدينة كانت تباع الدجاج ولحوم المعز والضأن

(51) نفسه.

(52) نفسه، ص 201.

(53) نفسه، ص 226.

"ورأس المعزة اليوم بثلاثة دراهم واللحم والزرع والخبز كذلك كله رخيص بوجود الحاج وبركتهم، وقد بلغت قربة الماء قبل ورودهم خمسة دراهم واليوم ثلاثة دراهم"[54].

ويفسر الغيغائي الخيرات التي تنعم بها مصر بوجود النيل وفياضه "ووجدنا النيل فاض فيضا عظيما ونال أهله نوالا كريما، واخضرت الأرض بالزروع وروتقت الأشجار وأينعت الأغصان والفروع، ومليت الخلجان والطرق مياها. وانشرحت القلوب شكورا وإنزاها وقد علت بحمد الله الأصوات ورخصت بفضل الله الأقوات، وذهبت المحن..."[55].

أما فيما يتعلق بالبنية التحتية فقد تحدث الغيغائي عن مرسى محمد علي باشا باعتبارها إحدى أهم الموانئ المصرية في الرواج التجاري خلال القرن التاسع عشر. ويبدو من خلال ما ينقله إلينا الغيغائي عن هذا الميناء أنه كان يشهد حركة تجارية كبيرة، فقد عمل محمد علي على أن يكون هذا الميناء إحدى أهم المنشآت المصرية خلال تلك الفترة خصوصا وأن العلاقات التجارية مع أوروبا كانت تقتضي بناء الموانئ الكبيرة "ورتب لها رجالا وأخدم فيها كل صنيعة في بلاد الروم والسودان والهند من كل الأقطار ومن لم ير هذه المرسى في زمن الباشا المذكور لم ير الصنائع ولا البدائع وعجائب الدنيا كلها موجودة هناك ولها من الصناع المعلمين نحو أربعة آلاف وإذا خرجوا من السراية وأرادوا الدخول إلى المرسى لخدمة الصنائع وأنواعها لبسوا الثياب الحسنة وتزينوا بأحسن الزينة تمشي معهم المزامير والطنابر والشابات في أمامهم وفي ساقاتهم كأنهم الملوك يشقون المدينة بهذه الحالة حتى يدخلون موضع الخدمة ويزيلون الثياب الزينة ويلبسون ثياب الخدمة ويشتغلون كل واحد بصنعته فإذا كان بعد العصر لبسوا ثيابهم الجميلة وجاءت أصحاب المزامير وهو يضربونها أمامهم وخلفهم حتى يصلون مواضع النزول وهم

(54) نفسه، ص 231.

(55) نفسه، ص 370.

حلق ولهم خدام يقومون بهم فيما يحتاجون إليه من طبخ المأكل وبسط الفرش وجمعها وإيقاظ المصابيح وغيرها..."(56). ويذكر الغيغائي على أن هذه المرسى كان يمنع الدخول إليها على العموم. وهو ما يعني بأن الميناء كان يعتبر إحدى المنشآت الرسمية للدولة. وهذا ما يفسر البروتوكول المتبع في دخول وخروج العمال والصناع العاملين بالمرسى. ويشير الغيغائي إلى أن مرسى المحمودية كانت أيضا إحدى أهم الموانئ المصرية خلال النصف الثاني من القرن التاسع عشر حيث كانت تشحن منها السلع خاصة الحبوب: "ومررنا بمرساها ووجدنا الزروع تسوق منها للبحر وكل نوع من الزروع على حدة فول وقمح وشعير وذرة وهي البشنة... وهذه المرسى مستقلة بالزروع وحملها كما استقلت الأولى بالسلع والمتاع"(57). ويزيد الغيغائي على أنه كان يوجد بها عدد لا يحصى من السفن وتضم قلاعا في كل جوانبها. وقد وجد الغيغا ئي في زيارته الأولى "ثلاثة عشر قبة للعساكر الساكنين بالمرسى ليلا ونهارا وفي كل قبة ستة وثلاثون مدفعا ثمانية عشر لكل جمة"(58).

وقد أعجب الغيغائي بمرسى الإسكندرية واعتبرها من عجائب المدينة نظرا لاحتوائها على المصنع المعد لإصلاح السفن "... وتفرجنا في السفن وكثرتها وأنواعها ورأينا البابور المعد لإصلاح السفن المحفور لها موضعا تدخل فيه ويغلق عليهما بالدفة محصورا بها بماء البحر حتى تصلح وتفتح الدفة فيدخل الماء فيرفعها فتخرج بسهولة والبابور الذي يمص الماء ويجذبه من تحتها ويرجع إلى البحر في ساقية بحركة البابور الواقف الطويل مثل الصومعة ليس له عمل سوى ذلك وهذا من عجائب الإسكندرية..."(59). ويضيف الغيغائي بأن هذه المرسى كانت تضم بيوتا ومستودعات لتخزين السلع وكان يوجد بها من كل الأجناس.

(56) نفسه، صص 92—93.

(57) نفسه، ص 103.

(58) نفسه.

(59) نفسه، صص 89 — 90.

وبالإضافة إلى الموانئ التي تحدث عنها الغيغائي كعناصر أساسية في "البنية التحتية" لمصر أشار فقيهنا إلى الدور الذي كانت تقوم به قنطرة النيل لتسيير حركة نقل الناس والسلع، فهي بذلك تعتبر إحدى المنشآت الاقتصادية الهامة وقد وجدها الغيغائي والأشغال جارية بها لأنها كانت تعرض للتخريب كلما فاض النيل : "**ولا زالت بها الخدام من النجارين والحدادين والبنائين والأعوان نحو الآلاف رجلا ليلا ونهارا وكل ما فاض النيل يهدم منها أقواسا على هذه الحالة حتى الآن ولكن رجعوا اليوم كمالها والخدمة بها في وسط الماء وإذا أرادوا أن يطلعوا أقواسا من الماء من النيل يصنعون أقبابا من الحديد مثل البرج القصير ويوقفونه على الماء حتى ينتهي إلى التراب وينكسون منه الماء حتى يبقى فارغا ثم يملئونه بحجارة وطينا من الجير ويبنون به حتى يصعد فوق الماء ثم يزيلون الكوز المذكور من الحديد ويبقى البناء مثل السارية واقفا ويدورون به صفائح من الحديد وهكذا كل قوس ومع هذا يهدمه النيل عند الفيضان بقوته وانزعاجه...**"[60]. ويبدو أن السلطات المصرية كانت تسخر لهذه القنطرة إمكانيات ضخمة مادية وبشرية مما يعكس الأولوية التي كانت تحظى بها عند الحاكمين المصريين : "**وجعلوا أخشابا عظاما فوق جوانب البابور النيلي وفوق القنطرة وعليه نواعر بحركة الحديد تحمل نفقة البناء في الهواء وهي تمشي حاملة أثقالا من النفقة مثل الحديد والحجارة والأعواد والجير ولا تشعر بها ولا تضيق على المارين تحتها ولها جمع الناس يجرونها توقد في الهواء بالأشواك والحدادين بالأكيار في وسط الماء ولهذا البابور النيلي بابور آخر صغير يزيح له الطين عن الطريق في أيام غوران المياه من النيل....**".

إن المعلومات التي يقدمها الغيغائي عن مصر خلال النصف الثاني من القرن التاسع عشر تعبر ضمنيا عن الحركة التحديثية التي باشرها محمد علي باشا وحلفاؤه والتي كانت تسعى إلى أن يجعلوا من مصر قوة مبنية على أسس حداثية، وهذا ما يفسر وقوف الغيغائي على العديد من الإنجازات

(60) نفسه، ص 105.

التي تدخل في هذا السياق : "الموانئ، والقناطر، بابور البر، والسلك الأتي بالأخبار (التلغراف)...الخ". ولعل هذا ما يميز أكثر رحلة الغيغائي الحجازية مع بداية النصف الثاني من القرن التاسع عشر عن العديد من الرحلات السابقة أو المعاصرة لها. فعن بابور البر أو القطار فهو من الأمور المستحدثة في مصر، وأدخله الأوروبيون خلال القرن التاسع عشر : أما عن وصفه يقول الغيغائي : "وهذا بابور البر وتسمية المشارقة بابور السكة وهي الطريق وإنما البابور منه الموضع المقدم الذي هو رأسه فقط وفيه الحركات والآلات والمحركات لها وأما الغير فهو عربيات وهي أكداش بلغتنا تحمل فيها الأشياء الأدمي وغيره ثم تلصق بالمخاطيف بعضها في بعض ويبلغ عشرين عربية ونحوها يجرها البابور وتجري بحريه مهلة وسرعة وهو على غير شكل البابور البحر لأنه محمول على قطيع أعواد لها أدوار من الحديد مثل الكرش وهي غاية الصنعة والإتقان، وهذه الطريق التي يجري فيها مفروشة بالحديد من الجانبين خط من هذه الجهة وخط من هذه الجهة محفور له ومفروش له حديد آخر يمسكه ليلا ينقلب الخط عن حده إذ يمشي عليه البابور بقوة وإتقان وهذا الذي يمسكه كائن من تحت لا يظهر لمن رآه إن لم يشاهده حين الحفر والردم وإنما هو قطع من حديد مثل قطع الخشب كل قطعتين بينهما عمود من حديد يلصقان فيه رأسها في حلقة موشكة وفي دور القطعة نحو عشرة أشبار والعمود الماسك لها غلظة نحو اليد وطوله نحو سبعة أشبار ثم تمسك خطي الجانبين عرضا بينهما بالاتقان ويحضر ويردم لها وخط الجوانب مرفوعان عن الأرض بقدر نحو أربعة أصابع لتمشي عليها العربيات والبابور..."(61).

وقد حاول الغيغائي أن يرصد حركة القطار في السير والوقوف عند دخوله أو خروجه من المراكز المعدة لذلك ".... فإذا وصل إلى كفر الزيات ليقطع النيل وقف البابور وداروا به رجوعا في طريق معدة له ووقف ثم زادوا بالعربيات المجرورات وجروها حتى تركب على البابور آخر في النيل مصنوع لذلك

(61) نفسه، صص 103 – 105.

ويحمل جميعها على ظهره بعد أن يوقد فيه الفحم ويسخن الماء على العادة وتقوم حركاته فيحملها كما قلنا ويمشي بها في بحر النيل من هذه العدوة إلى الأخرى ثم يقف ويقدم بابورا آخر وارد من مصر ثم تلصق فيه العربيات المذكور تم توقد النار وتقوم الحركات ويجر العربيات قاصدا مصر ويرجع الذي في النيل مقهقرا إلى محله حتى يرد عليه الآخر وهذا البابور المعروف ببابور الطرق لا يقطع النيل ويرجع من هنا إلى الإسكندرية"[62].

ولم يفت الغيغائي أن يقدم وصفا لمحطة الركوب والنزول فهي عبارة عن بناية متقنة مكونة من قباب وآساقيف مرتفعة وفرشا منضدة... وبها عدد كبير من الخدام والكتاب من الترك والأوروبيين "... والروم هم القابضون للكراء والكاتبون للورقات" أما عن ثمن الركوب فيحدده الغيغائي في أربعة ريال للفرد.

وبخصوص سرعته فيقول الغيغائي : "وركبنا عليه عند الزوال فما بتنا إلا بمصر ومشيه كل ساعة بنهار يقطعه ولولا ما يأخذونه الخدام من ماء وفحم في كل ربع من الطريق لكان أسرع من ذلك..."[63].

ومن التقنيات الأخرى التي تحدث عنها الغيغائي : التلغراف أو كما سماه السلك الآتي بالأخبار، وهي من التقنيات الحديثة التي أدخلها محمد علي باشا إلى مصر، وقد ساهمت إلى حد بعيد في التحولات الكبرى التي عرفها المجتمع المصري في الفترة المعاصرة، إذ كان للخدمات التي يقدمها أثر كبير في الاقتصاد والعلاقات العامة. يقول عنه الغيغائي :

"وهو أحدثه الروم هذا العهد وحدوثه نحو خمسة أعوام يجلب الأخبار بالكتابة وصفته سلك مصنوع من حديد مثل السواري من القوة وبين كل خشبة وأخرى قدر

(62) نفسه.

(63) نفسه.

تحريكه الغرس أو دونها جائزا حالة كونه يعني السلك من علو ملصقة برؤوس الأخشاب وللحلق المذكورة بلاطات معلقة بها على قدر البيضة وهم من الإسكندرية إلى مصر ومن مصر إلى الصعيد إلى السويس ترد به الأخبار وتصدر في الحين من كل ديوان"[64].

ويسهر على عمل التلغراف في مصر الأوروبيين : "إذا أراد أن يخبر عنك قيدن له حاجتك في كتاب ويطرحه أمامه ينظر إليه وهو يحرك الآلة في صندوق مثل صندوق الموسيقية وقبضتها كذلك ورؤوس السلك يداخل الصندوق فيدور الآلة على قدر كل حرفة حتى يتم الكلام وتلك الحركة التي يحركها هي الكتابة للحرف التي ينظر فيها فإذا تم عدد الحروف هذه فقد كمل الكتاب والخبر عند صاحبه في البلد الآخر فيرد الخبر من الإسكندرية إلى مصر ويرجع في ساعة واحدة..."[65]. وحسب إفادات الغيغائي فإن استعمال هذه الآلة في مصر كان على نطاق محدود بمعنى بين المراكز التجارية الكبرى للبلد وخاصة الإسكندرية والقاهرة والمحمودية... وبالتحديد المراكز التي كان يوجد بها الأوروبيون. كما أن استعماله في البداية اقتصر على الشؤون السياسية والإدارية، إلا أنه فتح بعد ذلك في وجه التجار يقول الغيغائي : "فلما أحدثوه أولا اقتصروا فيه على أمور المملكة ويشاورون به الباشا فيجيب ويرجع الخبر في ساعة واحدة من سبعة أيام أو ستة واليوم يخبرون به عن التجار وغيرهم فإذا أردت أن يخبر صاحبك أوامر تفيد كلامك وتعطي عليه درهما عن كل حرف فيخبر به صاحب السلك صاحبه الآخر ويكتب لصاحبه جوابك وله أعوان واقفون للخدمة وبيت معد لذلك ومنه تفترق الورقات لأربابها فاشترك الانتفاع به الباشا وغيره..."[66].

(64) نفسه، ص 101.

(65) نفسه، ص 102.

(66) نفسه، ص 103.

- **الأحوال الثقافية والعلمية :**

كعادة الرحالة المغاربة في الفترة الوسطية والحديثة حرص الغيغائي على الارتياد إلى مجالس العلم بالأزهر الشريف والالتقاء بعلماء مصر خلال مقامه بها. وفي هذا السياق يذكر الغيغائي على أنه لما وصل مصر واستراح توجه إلى الأزهر **"وإلى ضريح السيد الحسين نرى الطلبة والقراءة ومجالس العلوم والتلاوة والأذكار"**[67]. ومن بين ما لاحظه الغيغائي في حلقات العلم بالأزهر حضور النساء منقبات خاصة في دروس الفقه.

وقد كانت مجالس العلم تعقد حسب المذاهب يتداول فيها التفسير والنحو واللغة والحديث والأصول والتوحيد والتصوف والبيان والتنجيم وغيرها من العلوم الشرعية كالفقه والفروع والتي كان يشرف عليها علماء كبار، يذكر الغيغائي من بينهم سيدي محمد بن عبد الله عليش والشيخ الباجوري... الخ[68].

ويضيف الغيغائي على أن الجامع الحسيني كانت تدير به مدارس **"كل جنس له مدرسته ويسمونها رواقا وكل إقليم منعزل على الآخر وكل مدرسة متصلة بالجامع أو بداخله وهي رواق الترك ورواق الشامية ورواق الصعيدية ورواق الشرقية ورواق المغاربة وغيرها"**[69].

وقد كانت زيارة الغيغائي للأزهر والمسجد الحسيني مناسبة للتعرف على أسماء العلماء الذين كانوا يتربعون على كراسي المعرفة بمصر خلال تلك الفترة. ومن بين الذين ذكرهم **"العلامة الحجة حافظ الزمن وإمام وقته وزمانه إمام المالكية بمصر وشيخهم وتاجهم أبو عبد الله سيدي محمد بن عبد الله عليش... وهو شيخ الأزهر... له رضي الله عنه تآليف عجيبة مفيدة غريبة منها شرحه العجيب العديم مثال**

(67) نفسه، ص 371.

(68) نفسه، ص 139.

(69) نفسه، ص 140.

النفع والمنوال على مجموع العلامة الأمير على الفقه المالكي مثل مختصر الشيخ خليل وسمي هذا الشرح بمواهب القدير في شرح مجموعة العلامة الأمير وهو في نحو مائتي كراس..."[70].

ومن تآليفه الأخرى "حاشيتان على رسالة العلامة الصبان في عم البيان"، و"شرح في علم التصريف" و"حاشية على مولد الرسول صلى الله عليه وسلم للبرزنجي" و"الفتاوى الفقهية" ...الخ.

ومن العلماء الآخرين الذين لقيهم الغيغائي بمصر "العلامة الشيخ حسن العدوي الحمزاوي" وهو من شيوخ المالكية صاحب "مشارق الأنوار في فوز أهل الاعتبار"، وكذلك "إرشاد المريد في علم التوحيد "، و"النفحات على مسلسل عاشوراء لابن العلامة الأمير"، وكذلك "تحفة الإخوان في اجتناب البدع والدخان".... الخ[71].

ومن الفقهاء أيضا : الفقيه أحمد، والشيخ أحمد الإسماعيلي الصعيدي، والشيخ منصور الدمنهوري، والفقيه محمد المغربي نغموش. بالإضافة إلى كبير الحنفية الشيخ العلامة السيد الرافعي، والشيخ علي البلقى... ومن الشافعية ذكر السيد إبراهيم الباجوري صاحب التآليف الكثيرة. وكذلك الشيخ السقالة، والفقيه أبو عبد الله الدمنهوري، والشيخ الذهبي، وأبو عبد الله المبلط، والفقيه الأبراشي... إلى غير ذلك من العلماء والفقهاء الذين اشتهرت أسماؤهم خلال النصف الثاني من القرن التاسع عشر[72].

ويذكر الغيغائي على أن المذهب الحنبلي خلال هذه الفترة لم يكن له وجود في مصر باستثناء عالم واحد وثلاثة من الناس يستمعون له.

---

(70) نفسه، ص 133.

(71) نفسه، ص 134.

(72) نفسه، صص 135– 137.

والملاحظ في إفادات الغيغائي هاته أن الوضع العلمي بمصر لم يتغير، إذ حافظ على الأنماط القديمة من المعرفة والتعليم على الرغم من التحولات التي عرفها المجتمع المصري خلال تلك الفترة، فقد ظلت العلوم الشرعية واللغوية هي المسيطرة معرفيا مما أدى إلى الركود وعدم مسايرة العصر.

ولقد أولى الغيغائي اهتماما خاصا لطلبة الأزهر، ويذكر أن عددهم وصل حسب ما أفاده به الفقيه سيدي نغموش المغربي المدرس بالأزهر : تسعة آلاف وستمائة طالب، وذكر بأنه بلغ بعد مغادرته مصر أحد عشر ألف طالب، يعكفون على تحصيل العلم والمعرفة، "**وإنك لا ترى في هذا الجامع (الأزهر) إلا مجالس التدريس والمطالعة والمذاكرة والتلاوة والتعليم والتدريس والنسخ والتكرار للمحفوظ بالليل والنهار على الدوام وعمارة الجامع بالمجالس ربما لا تجد في بعض الأوقات موضعا للصلاة...**"(73).

إلا أن فقيهنا الغيغائي يستنكر وضعية طلبة الأزهر المزرية نظرا لقلة الاهتمام بهم، "**وهو اليوم غير معتن بهم ولا مبال بأحوالهم ونقصت لهم الرواتب وكانوا في زمن محمد بن علي باشا لهم الرواتب الفاخرة، والمراتب العالية وأما اليوم فلا معين لهم إلا الله...**"(74). وفي ذلك إشارة واضحة إلى الاهتمام الذي أولاه محمد علي باشا لأهل العلم والأزهر وطلبته، إلا أن ذلك انتكس إلى الوراء. ولعل المعلومات التي يقدمها الغيغائي عن الأحوال المعيشية لطلبة الأزهر تؤكد هذه الوضعية المتضعضعة :

"**أما أقوات طلبة الأزهر وغيرهم فاعلم أن معيشهم قصرا يتقوتون بالخبز اليابس وأعظمه من البتا يصنعونه من الذرة والفول والشعير يأكلونه بالكرات أو الفجل والسلجم وغيرها من التبول وهذه معيشة أكثرهم أو يأكلونه بالطرش وهو مرق**

(73) نفسه، ص 138. يذكر الغيغائي بأنه حضر بعض المجالس خاصة في بندر الإبراهيمية الجعفرية يقدم فيها بعض الأقباط دروس الحساب والمساحة. انظر ص 226.

(74) نفسه.

مصنوعة من قدة بالفلفل الكثير والبصل وكذلك يفعلون بالباذنجان واللفت والفقوس..."[75].

ومن أهم المواضع الأخرى المرتبطة بالوضع الثقافي والعلمي بمصر زمن زيارة الغيغائي لها مطبعة بولاق ودار الكتب ومطبعة مصر وهي تعتبر من المعالم الحديثة بمصر بالنظر إلى دورها في تعميمها الكتاب من خلال تقنيات حديثة في الطباعة. فعن مطبعة بولاق يقول الغيغائي : "**والمطبعة الكبرى هي ببولاق والأخرى بمصر وبنوا لها دارا مشيدة محصنة ودارت بها بيوت مصنوعة من العود والزجاج وليس لكل كتاب مطبعة مستقلة به بل هي مطبعة واحدة من ثلاثين حرفا التي هي حروف الهجاء يطبع بها بقانون ومعرفة لدى الموكلين بذلك"**[76]. إلا أن مطبعة مصر كانت تعتبر أصح المطابع نظرا لتوفرها على الفقهاء المصححين، ويقصد الغيغائي بذلك المصححين للقرآن الكريم. وقد كانت هذه المطبعة توزع المصاحف في جميع الأقطار :

"**واعلم أن مطبعة مصر أصح المطابع من غيرها لأن لها الفقهاء المصححين يعيدون كتابة الطوابع كلما خرجت منها الكتب وليس غيرها كذلك ومن هذه الدار تأخذ التجار من جميع الأقطار..."**[77].

أما عن دار الكتب فيبدو من خلال حديث الغيغائي أنها كانت متخصصة في بيع الكتب وترويجها، وفق نظام خاص : "أما دار الكتب المعدة لها فهي أعظم وأنقى واتقن لها بيوت وخدام وكل فن من الفنون له بيت مستقل به أعوان واقفون عند أمر القائم بذلك وبيده زمام وقائمة فيها أسماء الكتب ومؤلفوها وعدد الثمن المبيع به وعدد أسفار الكتاب، وبهذه الدار يشترون

(75) نفسه.

(76) نفسه، ص 148.

(77) في هذا السياق يذكر الغيغائي بأن المصاحف المطبوعة بالهند واسطانبول كانت ترد بها أخطاء مطبعية بسبب عدم توفر المطابع هناك على المصححين.

التجار الكتب الخارجة من المطبعة". ويتولى بيع الكتب بهذه الدار فقيهين يعتمدان على قائمة الكتب المعدة للبيع محددة الثمن من طرف الباشا ويعتمد الفقيهان على خدام آخرين لإخراج الكتب[78].

ويؤكد الغيغائي بأن بيع الكتب بهذه الدار هي بدون مساومة إذ يضطر المشتري في بعض الأحيان إلى اللجوء إلى الحوانيت بالسوق لشراء الكتب عن طريق المساومة. ويضيف الغيغائي بأن الكتب التي تباع بهذه المطبعة هي بلغات متعددة.

والملاحظ أن الغيغائي لم يقدم أسماء الكتب التي كانت تباع بهذه الدار أو التي كانت تطبع بمطبعة بولاق أو مطبعة مصر باستثناء إشارته إلى طبع المصحف. إلا أن إفادته تبقى ذات قيمة كبيرة تترجم الدور الذي لعبته المطابع الحديثة في تداول الكتاب وترويجه مما ساهم إلى حد كبير في النهضة الثقافية لمصر خلال تلك الفترة.

إنه بالنظر إلى شخصية الغيغائي الدينية فقد كان طبيعيا أن يهتم بالمنشآت الدينية بمصر وعلى رأسها المساجد، إلا أن تواجده بمصر تصادف وبناء جامع محمد علي باشا مما دفع به إلى تخصيص مساحة لا بأس بها في رحلته للحديث ووصف هذا المسجد الذي يعتبر معلمة دينية وثقافية وتاريخية وبه دفن محمد علي. وقد اعتبر الغيغائي هذا المسجد إحدى عجائب مصر، بل إحدى عجائب الدنيا، فقد استغرق بناءه ما يزيد عن ثلاثين سنة، وقد وصل عدد الصناع والحرفيين العاملين به عام (1263هـ/1846م) ما يناهز الألف "**فمن حامل ماء ومن حامل حجارة ومن حامل آجورة ومن حامل خشبة وحامل رخامة وناشرها ومراكن وناقشها ومطليها بالذهب ومن صانع بصنع أجوية القباب من القصدير ومن بناء الصوامع لارتفاعها هذا على الدوام والسنين الكثيرة حتى كمل بناؤه وتم مراده على الوجه الأحسن وخالف فيه شكل الجوامع بمصر**"[79].

(78) نفسه، ص 149.

(79) نفسه، صص 159 — 160.

ويشير الفقيه الغيغائي على أن مسجد محمد علي باشا هذا مخالف في تصميمه لباقي المساجد المصرية، فقد عمل على رفعه على أربعة أعمدة كبار من الرخام مثل الصوامع ورفعه في العلو رفعا عظيما ثم أدار به طريقا هشا من داخل بأعلا وأدار به شباكا بديعا من حديد قريبا من السقف تحت سقف القبة وفرشه كله بالرخام الأصغر اللين حتى السوار إلى السقف ثم السقف بالعود الرومي المزوق بالفضة والذهب السوداني..."[80]، وبعد الانتهاء من بناءه عمل محمد علي على "**فرش الجامع بالزرابي التركية الكبار الحسنة مثل الحرير وبها من الثريات كل عجيب وبها من المصابيح المذهبة من الزجاج والبلار الملونة المصبوغة بالأخضر والأحمر الكبار مثل القلل ما لا يحصى وهي معلقات بسلاسل الذهب الأحمر والأصفر على الأعمدة من الحديد المطلي بالذهب أيضا وفي كل دور من أدوار الأعمدة سبعة مصابيح كبار لا تسام كل واحدة بسلسلتها بشيء إلا زادت عليه من أجل الذهب ثم المنبر للخطبة بصنعة محكمة وعود المنبر مرفوع كبير جدا لا يتحول كله مشبك بالذهب ومغطى بالحرير العجيب المنقوش بالذهب**"[81].

ويشر الغيغائي إلى أن هذا المسجد يضم قبر محمد علي باشا الذي زين بكل أنواع الزينة من الذهب والحرير وكتابات من جهة القبلة.

أما خارج الجامع فيوجد "**صحن كبير دائرة به السقوف وبوسطه قبة مثل البيت ودارت بها مجالس للوضوء والطهارة ولها أنابيب حنفيات من ماء**"[82]. وقد عمل محمد علي باشا على إيصال الماء لهذا الجامع من النيل حيث جعل آليات يقوم بجلب الماء من النيل "**ويصعد به إلى الجامع على الحيطان العالية...**".

ومن بين ما يميز مسجد محمد علي باشا صومعتين طويلتين "**ليس في الصوامع أطول منهما يترايان على مسيرة يوم لعلوهما وعلو القلعة التي بهما**"[83].

---

(80) نفسه.

(81) نفسه.

(82) نفسه، ص 161.

(83) نفسه.

علاوة على ذلك، يضيف الغيغائي معلومات أخرى بالغة الأهمية حول هذا الجامع، فقد صرف فيه محمد علي باشا الأموال الطائلة لبناءه بشكل يعكس عظمة وفخامة ملكه في مصر وهو ما جعل من هذا الجامع تراثا معماريا ضخما يحظى بزيارة الأوروبيين وغيرهم للتفرج على جماله الفني والمعماري.

"وذكر هذا الجامع فوق الوصف وأمواله دون الحصر والحاصل أظهر محمد بن علي باشا رحمه الله بهذا الجامع وقبته قدر ماله وضخامة ملكه ومقدار خراج مملكته من السودان والنيل وخراج البحرين من السويس والروم وغير ذلك... ويدل على بنيان هذا الجامع أنه غريب ورود الناس من بعيد إليه ليرونه سيما أكابر الروم بأجناسها حتى نساؤهم وبنات ملوكهم يردن من بلادهن لرؤية هذا الجامع"[84].

الخلاصـــة :

كما سبق وأن ذكرنا في بداية هذا الموضوع، فإن الهدف الأساسي لرحلة الغيغائي كان هو أداء مناسك الحج كعادة الرحلات الحجازية المغربية منذ مراحل تاريخية عابرة. ولقد شكلت مصر خلال هذه الفترات منطقة عبور ضرورية ليس فقط بمدلولها الجغرافي وإنما الثقافي والعلمي والتاريخي أيضا. ويمكن اعتبار وصول الغيغائي إلى مصر نقطة تحول كبيرة في رحلته، فهي وإن لم يتغير هدف الرحلة الأساسي فإنها فرضت نفسها عليه بقوة، وهو ما تجلى في الرحلة بمعنى الحيز الكبير الذي خصصه الغيغائي للحديث عن الأحوال السياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية لهذا البلد الشيء الذي جعل من رحلته الحجازية هاته مصدرا تاريخيا مهما، لكونه عايش مرحلة تاريخية خطيرة من تاريخ مصر المعاصر أي النصف الثاني من القرن التاسع عشر، فقد وصل الغيغائي وهو القادم من البادية المغربية (أوريكة) إلى الإسكندرية بمصر خلال فترة حكم سعيد باشا ابن محمد علي باشا وتحديدا عام 1857م. وقد سبق له أن زار مصر تاريخ حجته الأولى خلال أربعينات القرن التاسع عشر مما يعني

(84) نفسه، ص 162.

أن فقيهنا قد عاصر وعاين التحولات التي عرفتها مصر مع بداية النصف الثاني من القرن التاسع عشر أي السياسة الاستقلالية التي نهجها حكام مصر والتحديث للعديد من القطاعات الاقتصادية والاجتماعية والثقافية... إلى غير ذلك. إلا أن الملاحظ في رحلة الغيغائي هاته أن المشاهد التي عرضها بدقة متناهية لم يكن ليتطرق إليها لولا أنها فرضت نفسها عليه بقوة.بمعنى أنه لم يكن بإمكانه تجاهلها، خصوصا وأنه الفقيه القاصد للحج المشبع بقيم التصوف والزهد، ولذلك فإن الواقع المصري المشاهد بتحولاته وأحداثه فرض نفسه فرضا في رحلة الغيغائي. ففي المجال السياسي وفي سياق عرضه لسياسة سعيد باشا انتقد الغيغائي الحاكم المصري لكونه نهج سياسة الانفتاح على الأوروبيين، خاصة الإنجليز الذين كانت تربطه بهم علاقات عسكرية وتجارية، وقد أعطى الغيغائي مثالا لذلك عندما وصل إلى ميناء عجرود "**ولقينا بها عساكر الروم من الجنس النكليز يحملهم بابور الباشا من الإسكندرية إلى سويس وتحملهم بابوراته إلى الهند**"(85). وفي معرض حديثه عن الأحوال السياسية للدولة العثمانية عقب هزيمتها مع روسيا وتداعياتها يقدم الغيغائي سورة للضعف الذي طال الباب العالي وعجزه عن مواجهة الأحداث الخطيرة التي مزقت كيانه وسعي القوى الأوروبية للإجهاز عليه.

ويبدو واضحا من خلال رحلة الغيغائي الحضور الأوروبي في مصر وتواجدهم في العديد من المرافق خاصة فيما يتعلق بتحكم وتسيير بعض التقنيات المستحدثة "كبابور البحر" (السفن) أو "بابور البر" أي القطار وكذلك التلغراف أو "السلك الآتي بالأخبار" وهو ما يعكس التفوق الأوروبي في مقابل عجز وتخلف المسلمين.

لقد كانت إقامة الغيغائي بمصر فرصة لرصد بعض التحولات التي طالت المجتمع المصري، لقد تتبع العديد من المظاهر الاجتماعية والاقتصادية خصوصا الإسكندرية والمحمودية. إلا أنه تمكن من رصد أهم معطى في هذا الجانب المتعلق

---

(85) نفسه، ص 369.

بتزايد عدد النصارى بمصر والمكانة التي صاروا يحتلونها اجتماعيا واقتصاديا : "فهم أرقى شأنا وأوفر مالا وجاها" بخلاف الإنسان المصري فهو في خدمة الأجنبي يسوق دابته ويحمل أغراضه... الخ "**ومن دناءة هذا القطر المصري خدمته النصارى وإذا ركب النصراني مشى الفلاحون أمامه وخلفه... ويقفون على الأبواب يقضون الحوائج ويتسخرون لهم كالعبيد...**"[86].

إن رحلة الغيغائي بالرغم من كونها رحلة حجازية، فهي تختلف عن الرحلات الحجازية للفترات الحديثة نظرا للاهتمام الكبير الذي أولاه الغيغائي للواقع السياسي والاجتماعي والاقتصادي خاصة في مصر وتحديدا التحولات التي طرأت على المجتمع المصري، والتكنولوجيا الحديثة التي أدخلت إلى مصر الشيء الذي يجعل من رحلة الغيغائي شاهدة على بدايات الاحتكاك الفعلي بمظاهر الحداثة الأوروبية، والإحساس بخطورة التفوق الأوروبي مع بداية القرن التاسع عشر.

---

(86) نفسه، ص 100.

رحلات أحمد الصبيحي بين الشرق والغرب

جامع بيضا
كلية الآداب ـ الرباط

ينتمي أحمد الصبيحي إلى الأسرة الصبيحية المشهورة في سلا، وهو من مواليد هذه المدينة في يناير 1882، وفيها تلقى تعليمه الأولي قبل الانتقال إلى القرويين في فاس. وبعدها مارس مهنة التدريس في مسقط رأسه. كما عمل بالجهاز المخزني ابتداء من سنة 1908 حيث اشتغل عدلا في مرسى الرباط، ثم كاتبا لعمه الحاج الطيب الصبيحي، باشا سلا. ثم تقلب عقب ذلك في مناصب عديدة، فاشتغل محتسبا بسلا، ثم ناظرا لأحباس أسفي (1918-1921)، ثم موظفا في وزارة العدلية بالرباط. وفي العام 1922 عين ناظر الأحباس الكبرى في مكناس حيث مكث سبعة عشرة سنة. ثم عاد إلى مسقط رأسه ليتولى أحباسها من 1938 حتى وفاته في يناير1944.

ومكافأة له على الخدمات التي قدمها في كل تلك المناصب، أنعمت عليه الإقامة العامة الفرنسية بجوقة الشرف (1930)، كما أنعم عليه السلطان بوسام علوي من درجة ضابط (1933).

له مؤلفات عديدة، أهمها :

ـ أصول أسباب الرقي الحقيقي (طبعة حجرية، 1917).

ـ في بعض العادات المغربية.(مطبعة أندري، فاس، 1925).

- المقتطف اليانع من روض الحديث الجامع (مطبعة مصطفى الباني الحلبي وأولاده، مصر، 1934).

- معجم إرجاع الدارج في المغرب إلى حظيرة أصله العربي (تقديم وتخريج محمد حجي، نشر الخزانة العلمية الصبيحية بسلا، 1990).

- باكورة الزبدة من تاريخ أسفي وعبدة (تقديم وتعليق عبد الرحيم العطاوي ومحمد الظريف، نشر جمعية حوض أسفي، 1994).

كان الفقيه أحمد الصبيحي شغوفا بالسفر لا للمتعة فحسب، ولكن أيضا للفوائد التي يمكن للمرء أن يجنيها من مشاهدة أقطار متنوعة وعادات وأجناس مختلفة. ووعيه بذلك هو الذي جعله يدون كل خواطره وملاحظاته إبان رحلاته التي عمم فائدتها بنشر معظمها. وأهم رحلاته قادته إلى الحجاز ومصر وفلسطين وسوريا وفرنسا وبلجيكا وسويسرا الخ. ولعل أولاها تلك التي عنونها بكتاب الرحلة المغربية المكية.

1- الرحلة المغربية المكية

وهي منشورة في ستة عشر عددا من جريدة السعادة بين 18 نونبر 1916 و10 يناير 1917، وتوجد نسختان مخطوطتان منها في كل من الخزانة العلمية الصبيحية بسلا والخزانة العامة بالرباط. وإذا كانت الرحلات الحجازية تركز عادة على المناسك والشعائر الدينية حتى تكاد تعيد نفسها في ذلك، فرحلة الصبيحي تفادت هذا التكرار لسببين اثنين :

- الأول : كون صاحبها واع بانعدام الفائدة في ذلك التكرار، ومن ثمة صوب اهتمامه إلى أمور أخرى يعتقد أنها أفيد للقارئ. وفي هذا الصدد كتب ما يلي :

"كتاب الرحلة المغربية المكية، جعلته مختصرا مقتصرا فيه على بيان الواقع دون توسع في بحر المناسك وأحوال المواقع، فذلك ما قد أطال فيه السابقون وأكثر من تكرار

ذكره الرحالة والمؤلفون. ولا أحب تكثير الكاغد بما هو لغيري، بل حسبي تقييد ما تعلق بخصوص سيري (...)"[1].

- الثاني : كون السياق التاريخي للرحلة مرتبط ارتباطا وثيقا بمجريات الحرب العظمى التي لم يكن في وسع الكاتب غض الطرف عنها، سيما وأن رحلته تندرج فيها كما سنوضح أسفله.

ذهب الصبيحي إلى الحجاز قصد أداء فريضة الحج، وكان ذلك برعاية من فرنسا وعلى نفقتها إذ بادرت إلى التبرع بذلك على عدد من أعيان المغرب والجزائر وتونس. ومن المغرب الأقصى استفاد 178 شخصا وكلت رئاستهم إلى عامل سلا محمد الصبيحي، ابن عم المؤلف الذي نقدم رحلته. أما من الجزائر فقد شارك وفد تعداد أفراده 227 شخصا، ومن تونس 200 نفر.

غادر أحمد الصبيحي الدار البيضاء على متن باخرة فرنسية يوم 9 شتنبر 1916، وكان أول شيء استرعى انتباهه هو تلك الباخرة التي قدم عنها بطاقة تقنية في مستوى عال من الدقة تجعلنا نعتقد أن هنالك مرشدا رسميا يفسر كل صغيرة وكبيرة للمسافرين، ولاشك أن الصبيحي كان يتلقف كل المعلومات ويسجلها في الحين على غرار ما يفعله الصحفي لحملها لاحقا إلى القراء. فعن الباخرة كتب ما يلي :

"وهذه الباخرة من بواخر شركة الميساجري ماريتيم[2] الشهيرة. بنيت رسميا لحمل الأعيان فقط سنة 1873، اسمها أورينوك وطولها 125 مترا وعرضها 13 ونصف، تقطع في الساعة 12 ميلا بحريا، أي تقطع 21 كيلومتر وستمائة متر في الساعة الواحدة. وتحرق من الفحم خمسين طنا في اليوم الواحد، ويمكنها أن تحمل من السلع زيادة على الركاب 1800 طنا، وهي مسلحة من أجل الحجاج فقط بمدفع عيار 140 مليمتر يمكنه أن يضرب على بعد

---

(1) السعادة، 17 نونبر 1916، ص. 1.

(2) Messagerie maritime.

8 كيلومترات. وبها التلغراف اللاسلكي الذي لا يوجد إلا بالبواخر العظام بحيث أمكننا المخابرة به من جدة مع صرح إيفل[3] بباريس (...)".

وقفت الباخرة في الجزائر حيث لقي الوفد المغربي حفاوة الترحاب من لدن السلطات الفرنسية هناك، كما سنحت له الفرصة بالتجول في المدينة. فقام الصبيحي بزيارة ضريح سيدي عبد الرحمن الثعالبي وأعجب بعمران الجزائر الذي يشهد في نظره "للدولة الفخيمة بما لها من المقدرة وعلو الكعب في الاستعمار والتمدن"[4].

أما المحطة الثانية بعد الجزائر فهي تونس حيث خصص المقيم العام الفرنسي للحجاج استقبالا حارا ووفر لهم فرصة معاينة المدينة والصلاة بجوامعها ـ خاصة الزيتونة ـ وزيارة أضرحتها (ضريح سيدي محرز بن خلف). ومن تونس شقت الباخرة عباب البحر صوب مصر مرورا على مقربة من جزيرتي مالطة وكريت. وعند حلولها بالسويس زار الصبيحي بعض مساجدها وأضرحتها، كما زار رفقة القنصل الفرنسي المستشفى الفرنسي بالمدينة وكذا مركز تصفية ماء النيل. وبعد أن انضم لحجاج شمال إفريقيا 1200 من الحجاج المصريين، عبرت الباخرة البحر الأحمر لترسو في ميناء جدة. ووفاء للدقة المعهودة فيه، يخبرنا أحمد الصبيحي أن مدة السير المحض ـ أي دون احتساب التوقف في مختلف المحطات ـ من الدار البيضاء إلى جدة هي 275 ساعة أي إحدى عشر يوما وإحدى عشرة ساعة.

وفي بلاد الحجاز لقي الوفد المغاربي حسن الاستقبال من السلطات المحلية وعلى رأسها الشريف الحسين بن علي الذي خطب في الوافدين ليبين مقاصد الحركة التي يتزعمها وينوه بالموقف الفرنسي تجاه المسلمين، ثم وجه التحية لسلطان المغرب مولاي يوسف ولباي تونس محمد الناصر على عواطفهما نحوه. ومن جهتهما قام كل من ممثلي وفدي تونس والمغرب بإلقاء كلمة في

---

(3) Tour Eiffel.

(4) **السعادة**، 18 نونبر 1916، ص. 2.

حضرته. وقد ألقى كلمة المغرب أحمد سكيرج الفاسي وذيلها بقصيدة(5). والكلمات المتبادلة هنا تصب كلها في اتجاه واحد ألا وهو تثبيت سلطة الشريف ودعمها ضد الباب العالي. وتم الإفصاح عن ذلك بصريح العبارة في مكة حيث وجد الصبيحي ومن معه وفدا رسميا بعثته الحكومة الفرنسية إلى الشريف ويرأسه عبد القادر بن غبريط. وقد ألقى هذا الأخير في حضرة الأمير والوفود كلمة أورد الصبيحي نصها الكامل ونقتبس منه سطورا تميط اللثام عن بعض خلفيات هذه الرحلة :

"إن نهضتكم المشكورة والإعلان باستقلال حضرتكم المبرورة قد أدخلا سرورا كبيرا على دولة فرنسا حيث رأت في ذلك حسم مواد المظالم الفادحة التي ارتكبها ذووا الأغراض من فتيان الأتراك الذين استحوذ عليهم حزب الشيطان وغرهم حتى نبذوا وراء ظهورهم الإيمان ونظروا للعرب أينما كانوا بعيون البغض وأملوا محو اللغة العربية ونفي أهلها من كل أرض، وما قصروا بالعتو في تخريب القصور والديار، وفتكوا بأجلة أحرار أبرار، ومدوا يد التعدي لكل عائلة محترمة مع هتك الحرمات المعظمة، مثل عائلة الأمير عبد القادر الجزائري، بشنق بعض أفاضلهم وعدم توقير ضريحه، وغير هذه الفعال الشنيعة التي يأباها الدين و[...] الإنسانية والمدنية إلى يوم الدين"(6).

لم يكتف الصبيحي بالوصف وإثبات الخطب. فله وجهة نظره فيما وقع إذ نوه بالشريف الحسين وبعزمه على إقامة أسس دولة عصرية، وأورد له منشورين نقلا عن جريدة "القبلة"(7) الصادرة في مكة كلاهما عبارة عن دعاية ضد العثمانيين. بل إن الرحالة المغربي أفصح صراحة عن موقفه عندما كتب :

(5) ألف أحمد سكيرج، وهو رئيس الوفد المغربي، "رحلته المكية" التي قد يكون من المفيد في مقام آخر مقارنة مضامينها مع ما كتبه أحمد الصبيحي. ويوجد مخطوط أحمد سكيرج في الخزانة الحسنية بالرباط تحت رقم : 12499، كما توجد منه نسخة مصورة على ميكروفيلم بالخزانة العامة.

(6) **السعادة**، 13 دجنبر 1916، ص. 2.

(7) زار أحمد الصبيحي مقر هذه الجريدة وكان له لقاء بمحررها المصري فؤاد حسين الخطيب.

"إن قيام دولة مولانا الشريف بمكة والحجاز هي من نعم الله تعالى على البلاد المذكورة. فقد أصيبت بمصائب فادحة مدة هذه الحرب الكبرى التي اشتركت فيها الدولة العثمانية، فانقطعت المواصلات مع الحجاز وسدت سبل الحجاج الذين هم أصل ثروة البلاد، بل حياتها، حيث كانوا لنظر الدول العظام الذين هم ضد الدولة العثمانية وحلفائها"[8].

هكذا يتبين أن هذه الرحلة، بالإضافة إلى جانبها الديني، تكتسي صبغة سياسية أملتها من جهة الظروف التي وقعت فيها، ومن جهة أخرى الطرف الفرنسي الذي حباها برعايته منذ انطلاقها من الدار البيضاء ومرورها ذهابا وإيابا على الجزائر وتونس ومصر. ففرنسا كانت حاضرة بقوة في كل هذه المحطات، وفي الباخرة، وفي الخطب، كما كانت حاضرة بعد نهاية الرحلة في سفر الصبيحي مع الوفد المغربي إلى فاس لتقديم عبارات الشكر والامتنان إلى السلطان ومقابلة بعض أعيان المخزن (محمد الجباص ـ التهامي اعبابو ـ أحمد اللجائي ـ أبو شعيب الدكالي) و كذا المقيم العام الجنرال ليوطي. وازداد هذا الحضور قوة بنشر تفاصيل الرحلة قبل أن يجف مدادها في جريدة "**السعادة**" التي هي أداة إعلامية تسخرها الإقامة العامة لتصريف سياستها لدى القراء المغاربة. وهذه العوامل كلها جعلت "الرحلة المغربية المكية" تختلف مع كثير من الرحلات الحجازية التي تخترق نصها ثنائية دار الإسلام و دار الكفر وتلتقي مع البعض الآخر الذي يمجد المستحدثات الأوربية الكفيلة بإخراج المسلمين من مستنقع التأخر.

مهما يكن من أمر، فإن هذه الرحلة علمت أحمد الصبيحي الشيء الكثير وفتحت خلده على عوالم فكرية رغب أن يستشف منها بعض أسباب الرقي لبلاده. فبعد ثلاثة أشهر فقط على فراغ "السعادة" من نشر رحلته الأولى، ساقته رغباته إلى رحلة أخرى ولكن هذه المرة في عالم الحلم والخيال.

(8) **السعادة**، 16 دجنبر 1916، ص. 2.

2- الرحلة الخيالية

يروي الصبيحي أنه في ليلة 12 أبريل 1917 رأى نفسه في المنام وهو يكتب رسالة إلى أهل المغرب يشرح لهم فيها أسباب الرقي المؤدية إلى المجد والشرف. وما أن أصبح حتى بدأ في تحرير رسالة مستلهمة من تلك الرحلة الخيالية، وهي التي فرغ من كتابتها في 24 ماي 1917 وخرجت في طبعة حجرية تحت عنوان : "أصول أسباب الرقي الحقيقي".

قسم الصبيحي تلك الأصول إلى خمسة وهي : الدين والعلم والفلاحة والتجارة والصناعة. ففيما يخص الدين ركز على ملاءمة الإسلام للرقي وصلاحيته للعصر إذ ما زال يستقطب شعوبا تلو الأخرى. وأعطى أمثلة عن انتشاره بين "الوثنيين من العبيد العارية" في إفريقيا وبين "الشعوب الصفر الألوان" في القارة الأسيوية. وهكذا اختلفت أجناس المسلمين وتنوعت عاداتهم وألبستهم، ولكن تبقى قبلتهم واحدة ورابطتهم واحدة تتجسد في مهبط الوحي وهو "سرة العالم" حسب قوله.

أما عن العلوم بأجناسها المختلفة (من شرعية وإلهية وطبيعية ورياضية واستعمارية)، فقد لاحظ تقصير المغاربة فيها، في حين "مهر فيها الأرباويون مهارة عجيبة". لذا يحث على تعلم مختلف العلوم "ولنتبع علومنا الشرعية بتلك العلوم الأخرى المرعية" إذ بها "سادت الأمم وصارت اليوم في الطريق المدني الأقوم". أما السبيل إلى ذلك، فهو إصلاح التعليم.

أما عن الفلاحة، فقد عبر الكاتب عن حسرته على تردي أوضاعها في البلاد بالرغم من خصوبة الأرض ووفرة المياه. إن الفلاحة أصبحت في نظره علما غير قابل للارتجال والعشوائية، أبدع فيه الأوربيون وحري بالمغاربة أن يقتبسوا منهم :

"فعلينا أن نقتبس من معارفهم في هذا الباب ما نتخذه سببا من أمتن الأسباب، ولاسيما وقد رأينا بعض المعمرين منهم بمغربنا ينتجون النتائج الباهرة والأرض هي الأرض، وإنما السبب الأصلي هو العلم (...)".

فجاء بعد ذلك باب التجارة لينسجم مضمونه مع شغف الكاتب بالسفر، فأسهب في تبيان كون التجارة الرابحة تواكب التنقل والترحال. و لم يجد الصبيحي أحسن ما يدل به على ذلك من مثال في صدر التاريخ الإسلامي :

"اتجر نبينا صلى الله عليه وسلم في مال خديجة بنت خويلد فسافر في ذلك من مكة إلى الشام في السنة 25 من مولده عليه السلام، فأتاها بربح جليل فضاعفت له ما كان الشرط بينهما أولا ثم تزوجته بعد ذلك بنحو ثلاثة أشهر".

ويرى الفقيه السلاوي أن ارتباط التجارة بالسفر أكثر وضوحا **"في العصر الحاضر الذي كثرت فيه المزاحمات فيها ككثرة وسائلها وتسهيلاتها البرية والبحرية، تقتضي خبرة زائدة وتميز الأزمنة والأمكنة الموافقتين من غيرها (...).**

فانتهزوا إخواني ذوي اليسار من التجارة الفرصة قبل أن تصير غصة، زوروا دائما المعارض العمومية، والأسواق الجامعة البهية، باحثين منفقين، والمتاحف التجارية المفتحة الأبواب بكل ناحية، مرشدين ومسترشدين، وعضدوا الصنائع الوطنية، المرغوب فيها في الداخلية والخارجية (...)"[9].

إن بعض ملامح هذه الرحلة الخيالية ـ التي تعتبر من أولى المشاريع الإصلاحية المغربية تحت الاحتلال الفرنسي[10] ـ قد تحددت انطلاقا من الرحلة الحجازية التي سبقتها، وهي بدورها رسمت بعض عناصر الرحلات اللاحقة. فما قيل فيها عن العلوم والفلاحة والتجارة نجده يحتل حيزا مهما في رحلات الصبيحي إلى الديار الأوروبية.

---

(9) **أصول أسباب الرقي الحقيقي**، ص. 24.

(10) سبق لفوزي عبد الرزاق أن وقف على أهمية هذا الكتاب ، انظر :

فوزي عبد الرزاق ـ **مملكة الكتاب : تاريخ الطباعة في المغرب، 1865-1912**، تعريب خالد بن الصغير، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، 1996، ص. 266-273.

3- رحلات الصبيحي إلى الديار الأوربية :

بلغ عدد الرحلات التي قام بها أحمد الصبيحي إلى أوربا، وخاصة إلى فرنسا، ستة[11]. غير أننا لم نطلع منها إلا على اثنتين :

الأولى : رحلة مغربي إلى الديار الفرنساوية (منشورة في أربعة أعداد من جريدة **السعادة** في أبريل - ماي 1927).

الثانية : الرحلة الثانية إلى فرنسا على طريق طنجة فإسبانيا (منشورة في أربعة أعداد من جريدة **السعادة** في أكتوبر 1931).

كانت رحلة الصبيحي الأولى إلى فرنسا في فبراير ومارس 1927 من أجل السياحة و"بقصد التبصر في التمدن الأوربي الحاضر ومشاهدة باريس عاصمة عواصم الدنيا وما فيها من المتاحف العظيمة والمئاثر القديمة". وكان رفيقه في هذه الرحلة ابن عمه عبد الرحمن بن الحاج الطيب. وقد نعته الراوي بـ "ذي اللسانين" أي العربي والفرنسي، وهو ما نستشف منه أن صاحبنا لم يكن يتقن غير لغة الضاد.

على غرار ما فعله أثناء الرحلة المكية لسنة 1916، اهتم الصبيحي بوصف مدقق للباخرة الفرنسية التي أقلته من الدار البيضاء إلى مرسيليا (ليوطي)، مع إضافة أسعار النقل على الباخرة (الدرجة الأولى) وفي القطار من مرسيليا إلى باريس، علما أنه هذه المرة كان يتحمل مصاريفه بنفسه. وهذا الهم كان حاضرا لدى الكاتب عند وصوله إلى باريس في الإشارة إلى نفقات الفندق والمطعم، وكأنه يعد دليلا سياحيا يقتدي به من يشاء من مواطنيه.

وفي ظرف أربعة أيام وقف صحبة مرافقه، وبمساعدة الطالب عبد اللطيف الصبيحي الذي كان يتابع دراسته في باريس، على عدد غير يسير من معالم باريس، لكنه لم يسهب في وصفها : اللوفر[12] - الأنفليد[13] - لامادلين[14] -

(11) محمد المنوني : **المصادر العربية لتاريخ المغرب**، الجزء الثاني، ص. 242.

(12) Le Louvre.

(13) Les Invalides.

(14) La Madeleine.

صرح إيفل[15] - كنيسة نوتردام[16] - القلب المقدس[17] - مدرسة الحقوق - المكتبة الوطنية - غابة بولوني[18] - المعهد الإسلامي - المطحنة الحمراء[19] - فرساي[20] - الخ.

ومن باريس انتقل بواسطة الحافلة إلى بلجيكا حيث زار مدينة أنفرس وصادف حلوله بها "مهرجان المسخرة" (الكارنفال). ثم زار بعدها بروكسل فولى راجعا إلى باريس ثم منها إلى مدينة ليون حيث افتتح المعرض التجاري. ومما لفت انتباهه فيه "الآلات الميكانيكية التي كادت ألا تترك لليد عملا وما به أيضا من أنواع السيارات التي لا نعرف منها بالمغرب إلا أقل القليل". وقد أشرنا آنفا بمناسبة عرض مضامين الرحلة الخيالية إلى حث الصبيحي مواطنيه من التجار المغاربة على زيارة المتاحف التجارية.

ومن ليون توجه الصبيحي إلى مرسيليا، ومنها إلى المغرب على متن باخرة هولندية.

استغرقت مدة الرحلة عشرين يوما قطع فيها أحمد الصبيحي ما يزيد على الستة آلاف كيلومتر ذهابا وإيابا. وكان أهم ما خلص إليه يصب في النقاط التالية :

- للوقوف على نتائج التمدن الأوروبي يمكن للمغاربة أن يزوروا فرنسا التي لا تبعد عن بلادهم إلا مسافة يومين فقط.

- إن تكاليف النقل والإقامة المتوسطة لا تزيد على مائتي فرنك يوميا.

- إن الشعب الفرنسي يحتفي بالزائر الغريب ولو كان في زي مغربي.

(15) Tour Eiffel.
(16) Notre Dame.
(17) Sacré Cœur.
(18) Bois de Boulogne.
(19) Le Moulin Rouge.
(20) Versailles.

- إن المعهد الإسلامي بمسجده ومرافقه الأخرى، والذي كان يشرف عليه قدور بن غبريط (رئيس تشريفات السلطان المغربي ووزير فرنسا)، يجعل المرء وهو في قلب باريس في أحضان بيئة عربية وإسلامية.

- إن عناية الفرنسيين بالفلاحة شيء خارق للعادة، والحسرة كل الحسرة على ما آل إليه الاستغلال الفلاحي في المغرب :

"نحن معشر المغاربة بيد أحدنا من الأرض الفيحاء ما لو اعتنى بها كأولئك المعتنين لكان هو وقومه في سعة من العيش، ولكنه يتكل على الخماس الهماس ويريد أن يأتيه الرزق الرغد وهو في النعاس".

إنها فكرة سبق لصاحبنا أن فصل فيها القول في رحلته الخيالية قبل عشر سنوات.

كان الصبيحي يعشق السياحة ويجد في القرآن ما يبرر به هوايته هذه : "هو الذي جعل لكم الأرض ذلول فامشوا في مناكبها وكلوا من رزقه". وفي يوليوز 1931 شد الرحال من جديد إلى فرنسا "بقصد زيارة عاصمة العواصم ومعرض فانسان الاستعماري الدولي بها، ثم الاستشفاء بفيشي أعظم مصائف الدنيا، كما شاء طبيبي وشئت أيضا".

كانت رحلته بواسطة القطار انطلاقا من مكناس، ومرورا بطنجة، وعبورا "للزقاق" (المضيق)، فإسبانيا ثم فرنسا. وخلافا لما سجله في الرحلة الأولى سنة 1927 إلى الديار الأوروبية على نمط الدليل السياحي، ارتأى الرحالة أن يدون هذه المرة انطباعاته وخواطره نثرا أدبيا رائقا وشعرا عندما يكون النثر عاجزا عن التعبير عن المشاعر. فأسهب في وصف المناظر الطبيعية الخلابة، والمأكولات والمشروبات الشهية، وعبر عن إعجابه الفائق بباريس، "عاصمة العواصم، وجنة الدنيا، المدينة البليلة الهواء، السكرية السماء، العذبة الماء، بلد العلم والمعارف، ومجمع بدائع المتاحف، بلد التجارة الرابحة والصنائع الرائعة، بلد اللطف

والأدب واحترام الغريب الذي ينسل إليها من كل حدب، بلد النظام والعمل وبلوغ الغاية من كل أمل". فاستمتع بالجلوس في مقاهي "الشانزيليزي"[21] وزار "قصر التصوير الشمعي"، ووقف مشدوها أمام روعة التماثيل. وفي إحدى الليالي ساقه فضوله إلى ملهى "الليدو"[22] بشانزيليزي، فعجز النثر عن وصف ما شاهده، فأطلق العنان للقوافي فأنشد :

مـا أحـلـى لـيـلـة بـالـلـيـدو	يصبو لها شيخ التقى ووليد
هو نخبة الطرز الحديث ببلدة	فيـهـا التـمدن فائق وفـريد
جمع الغناء الراقي المبري الضنى	يتـلـوه رقص كـامـل ومـديـد
وسـيـاحـة المتبرديـن بـكثرة	متـجـرديـن لما الـنشـاط يزيد
وبـديـع تمثيـل ولـطـف ممثـل	يبدي بميدان الـهـوى ويعيـد

وطبعا، لم يفت الصبيحي زيارة معرض فانسين الدولي الذي هو من بنات أفكار المارشال ليوطي، المقيم العام سابقا بالمغرب. فانتقل في أجنحته المختلفة التي تعكس تراث وحضارات البلدان والأجناس. فكان التجوال في أروقتها ومطاعمها بمثابة رحلة أخرى تضيف بعدا جديدا للرحلة المبرمجة منذ أن غادر الصبيحي مكناس. فهو داخل المعرض ينتقل من بلد إلى بلد، ومن قارة إلى أخرى.

و لم يكن الصبيحي لينسى وصفة طبيبه، فقصد حامة فيشي[23] حيث قضى ثمانية عشر يوما للاستشفاء، فوصف جمال طبيعتها وروعة عمرانها، وتحدث عن السواح الوافدين عليها من مختلف الأجناس. فرجع بعدها إلى باريس ومنها امتطى القطار عائدا إلى وطنه.

لم يمر إلا شهران عن هذه الرحلة حتى كان لقراء **"السعادة"** موعد مع تفاصيلها. ولعل الصبيحي، بنشرها في الصحافة ـ كما فعل بالنسبة للرحلة المكية والرحلة الأوربية الأولى - يرمي إلى أهداف بيداغوجية. فهو يبث أفكارا عن

(21) Champs-Elysées.
(22) Lido.
(23) Vichy.

التمدن الأوروبي يتوخى في تفاصيلها دقة متناهية، ويعمل بذلك على تغيير عادات بني وطنه المتقاعسين عن السياحة التي من شأنها مد جسور التواصل مع البلدان والشعوب الأخرى، لما في الرحلات من أسباب التفتح والرقي الفكري. وفي هذا الشأن كتب الصبيحي في تويلف صدر له سنة 1925 عن العادات المغربية :

"من العادات الحسنة عادة السياحة سواء في داخل القطر استجلاء لمناظره الطبيعية واستقصاء لثروته ومراكز قوتها فيه، أو في خارجه سيما بالقطرين المجاورين الجزائر وتونس، لذلك أيضا ولربط العلائق الاقتصادية مع أهلها إخواننا في الجنس واللغة والدين والسابقين علينا في ميداني الحضارة والرقي الفكري وغيرهما من الميادين.

أما الحج إلى بيت الله الحرام فهو ركن من أركان الإسلام، وناهيك من فوائده بالاطلاع على أحوال البلاد التي يمر عليها الحاج وما تنتجه مخالطة أجناس الناس من واسع الخبر والبصر بالأمور في كل منهاج.

وإنه من المكدر جدا ركود كثير من أغنيائنا وجثومهم بمساقط رؤوسهم غير مبالين بالسياحة وفوائدها المشار إلى بعضها. والله تعالى يقول "أفلم يسيروا في الأرض فتكون لهم قلوب يعقلون بها أو آذان يسمعون بها". ويقول : "هو الذي جعل لكم الأرض ذلولا فامشوا في مناكبها وكلوا من رزقه"[24].

يمكن اعتبار أحمد الصبيحي، اعتمادا على مضامين رحلاته المتعددة بما فيها الخيالية، من أفراد تلك النخبة المتنورة التي اقتحمت بجرأة مستحدثات القرن العشرين التي كانت غريبة عن المجتمع المغربي التقليدي، وأبت إلا أن تعمل على جعل المغاربة يقدمون عليها ويتكيفون مع ما هو صالح لحاضرهم ومستقبلهم.

(24) الصبيحي، أحمد بن محمد ـ في بعض العادات المغربية، مطبعة أندري، فاس، 1925، ص. 24-25.

رحلة الحاج عمر تال إلى المشرق
أو الرحلة من أجل الإمارة(1)

خالد شكراوي
معهد الدراسات الإفريقية
الربـــاط

يقول كلود ليفي ستراوس في شأن السفر، إنه عملية حركية ذات ثلاث أبعاد : الزمن والمكان والمجتمع(2) ولا يمكن أن نتعامل مع هذه الظاهرة بدون استحضار هذه الأبعاد، وقد نضيف أخرى تلعب أدوارا متنوعة في تشكيل العملية السفارية وتثبيتها بالكتابة أو الصورة أو أي إطار تواصلي مغاير. ومن بين هذه الأبعاد البعد الذاتي المرتبط بالأنا وبالذات الخاصة، فإذا كان السفر عملية حركية زمانية ومجالية فهي في نفس الوقت عملية نفسانية، فهي رحلة في الذات الخاصة(3)، وما الحركة المادية إلا سعي أناني نحو مبتغى معين سلفا له أبعاد سيكلوجية خاصة ومنفعية مادية وثقافية أيضا(4).

(1) "لقد لقيت تلميذك في المشرق وهو الشيخ عمر كاد أن يعبد"، الشيخ موسى كمر، أشهى العلوم، مخطوط معهد إيفان (IFAN) دكار – السنغال، ص. 11.

(2) "Le voyage... se présente comme un triple déplacement *"dans le temps, dans l'espace et dans la hiérarchie sociale"*. Levi-Strauss, Cl. 1962, *Tristes tropiques*, Paris, pp. 68-70.

(3) Jean Chesneaux, 1999, *L'art du voyage*, Paris, Bayard, pp. 45, 47.

(4) "C'est que l'on reconnaît au voyage tout ensemble une nécessité et une dignité. Nécessaire, il l'est, bien évidemment, eu égard de ce monde puisqu'il permet la fortune rapide, la spéculation...". André Miquel, 1973, *La géographie humaine du monde musulman jusqu'au milieu du XI° siècle*, Paris, Mouton, p. 11.

وقد كان للمجتمعات الإسلامية باع كبير في الأخذ بالسفر كوسيلة للمعرفة الذاتية والعامة وللاغتناء وللتسلط وغيرها[5]. كما شكل الشرق بالنسبة لها وبالنسبة لغيرها من المجتمعات سواء الأوربية أو الإفريقية ذلك المآل الضروري للكشف وللوصول إلى الحقيقة الإلهية والاتصال بسحر الشرق وكهنوته[6].

وعموما يبقى السفر عملية انطلاق من مكان معين هو مجال المبادأة نحو أفق مغاير لقصد محدد في البداية يختلط فيه الذاتي والمعنوي والمادي. وبما ان السفر هو مسيرة في المجال فهو أيضا مسار في الرؤية والمشاهدة والملاحظة[7]، وهو حصيلة من التجربة والاستنتاج والمقارنة والاستفادة[8].

من هذا المنطلق ومن هذه الحيثيات سنتطرق إلى موضوع الرحلة العمرية من حوض السنغال نحو ماسن وبلاد حوس وبورنو ومصر والحجاز فالشام والعودة إلى موطنه. فمن هو الحاج عمر ؟

(5) "Une des caractéristiques de la société musulmane de l'époque classique est l'importance prise par le voyage, qui fut même considéré comme "une nécessité et une dignité". Schématiquement, ce phénomène est lié, pour les déplacements à l'intérieur des frontières de l'Islam, au pélerinage à la Mekke, à la recherche du savoir ou de la fortune, à la curiosité personnelle ou à l'étude géographique..." Salah M'girbi, 1996, *Les voyageurs de l'occident musulman du XII° au XIV° siècles*, Manouba (Tunis), publication de la faculté des lettres - Manouba, p. 13.

- Houari Touati, 2000, *Islam et Voyage au moyen âge*, Paris, Seuil, p. 9.

(6) "Plus encore que la terre des despotismes ou des noces, l'orient est dans l'imaginaire occidentale la terre des dieux et des sages. C'est là que se lève la lumière révélante et brille l'«éclat auroral» de la connaissance". Jean-Michel Belorgey, 2000, *Transfuges ; voyages, ruptures et métamorphoses : des occidentaux en quête d'autres mondes*, Paris, Autrement, p. 209.

(7) "Voyager, c'est prendre la route, la voie, mais c'est aussi voir" Jean Chesneaux, 1999, p. 65.

(8) "Il n'y a point de païs si disgracié, dont on ne peut tirer quelques avantages", Baudelot Darival (De), 1688, *Mémoire de quelques observations générales qu'on peut faire pour ne pas voyager inutilement*, Bruxelles, chez Jean Léonard, p. 3, in Jean-Claude Margolin, in Jean Ceard, Jean-Claude Margolin (Dir), 1987, *Voyager à la Renaissance*, actes du colloque de Tours 1983, Paris, Maisonneuve Larose, p. 9.

الحاج عمر تال ؛ المولد والمنشأ :

ولـد الحاج عـمـر تـال مـا بين سـنـتـي 1210 و1213 — 1795/1796 و1798/1799م[9]، وسط أسرة متواضعة الحال من أب اسمه سَعِد عثمان من قبائل التوربِ (Toucouleur)[10]. على أن العديد من المؤرخين يؤكدون الأصل الفلاني للحاج عمر تال، بحكم أن التوربِ هم أصلا من الفلان[11]. وحسب بعض الروايات فقد استقرت أسرة سَعد عثمان تال في الضفة اليمنى لنهر السنغال، في موريتانيا الحالية لمدة من الزمن. وكان هؤلاء الفلان آنذاك قد تغير حالهم وأصبحوا من المستقرين بعد أن كانوا رحلا، كما عرف عليهم وعندهم العلم والتفقه. وفي بداية القرن السابع عشر انتقلت هذه الأسرة إلى الضفة اليسرى تحت ضغط القبائل العربية والأمازيغية. فانتقلت أسرة تال مع مثيلاتها من التوربِ للاستقرار في منطقة الفوت تور.

بقيت هـذه الأسرة عـلى هـامش الأحـداث التي هزت المنطقة. حيث شهدت تغير وانقلاب الماميات (من الأئمة) في الفوت تور والفوت الوسطى وبلاد الوالو (حوض السنغال). وعات هذا النظام فسادا في المنطقة بسبب القهر الضريبي وسيطرة الأرستقراطيات المحلية التقليدية على زمام الأمور[12]، وربما

(9) يأتي الشيخ موسى كمر بروايتين في هذا الباب الأولى تقول "وفي كتاب الدرع والمغفر في الرد على الشيخ عمر : وكانت ولادة هذا الشيخ عام ثلاثة عشر بعد المائتين والألف وهو عام قدوم شيخنا إلى فاس" ؛ والرواية الثانية : "ولكن الذي عند أهل فوت أن غزوة بُنكَوو كان عام عشرة بعد المائتين والألف من الهجرة وقد ولد في ذلك العام الشيخ الحاج عمر"، الشيخ موسى كمر، **أشهى العلوم**، ص. 161.
وتؤكد مدينا لاي تال تاريخ : 1 رمضان 1210 (10 مارس 1796) وأوجين ماج يقول بتاريخ 1797 :

- Eugène Mage, 1980, *Voyage au Soudan occidental 1863-1866*, Paris, Karthala, p. 87.
- M. Ly-Tall, 1991, *Un Islam militant en Afrique de l'ouest au XIX° siècle ; la Tijanyya de Saïku Umar Futiyu contre les pouvoirs traditionnels et la puissance coloniale*, Paris, L'Harmattan, p. 76.

(10) وهم من يسمون في المراجع الغربية وغيرها بالتكولور (Toucouleur)، وهي تحريف لكلمة التكرور. وهم ربما نتاج امتزاج الفلان والسيرير، ينظر ما سبق في الفصل الأول.

(11) الشيخ موسى كمر، **أشهى العلوم**، ص. 161 و167 و173–175.

(12) M. Ly-Tall, 1991, p. 74.

عانت أسرة تال المستقرة آنذاك بهَلْوَارْ من هذا القهر، الشيء الذي قد يؤهل الحاج عمر فيما بعد للسعي إلى السلطة.

وكان سعِدُ عثمان من فقهاء ومثقفي التورب و لم يعرف عنه أي دور سياسي يذكر، حيث كانت السيطرة في مجال هَلْوَارْ لأسرة جَم (Thiam)، التي كانت تقدر وضع وموقع سعد عثمان على كل حال في هَلْوَارْ. وتحيط الروايات المحلية سعد عثمان بهالة شبه قدسية، تجعل منه شخصا كريما وعاملا قنوعا ينعزل عن الدنيا ويبحث عن الآخرة[13].

كانت إمارة فوت آنذاك تحت سلطة الماميات الذين حوّلوا الجهاد ببلاد كَجُورْ (Kayor/Kadior) من هدفه الديني إلى ضفة الحرب الصريحة، مما أدخل المامية في نزاع مرير مع جيرانها. و لم يكن سعد عثمان ليشارك في هذه الأحداث، ولا حتى في جهاد كجور في بدايته على الأقل. وتحاول الروايات أن تجد له مخرجا مشرفا من هذا الوضع، وقد تربط بين عدم مشاركته هذه وولادة عمر، التي أيضا ارتبطت بهذا الجهاد. وسط هذا الحال ولد عمر[14] وأحيطت ولادته بنخبة وبهالة خرافية، في كثير من الأحيان، قصد تمجيد وإعلاء شأن هذا الحدث لتقديم الحاصل ألما بعدي الذي سوف يؤسس له الحاج عمر.

تعلم عمر على يد أبيه وأخيه الأكبر في البداية، وحسب الرواية فقد كان حاذقا مهتما بكل صغيرة وكبيرة وتجاوز أقرانه في التعلم وحفظ القرآن[15]. وكان يشاغب في العلم فقهائه ويناقشهم، وهو ما لم يكن معتادا في التعليم الإسلامي عامة[16]. وانتقل عمر عبر مدارس محلية كثيرة كانت تعج بها بلاد

(13) M. Ly-Tall, 1991, pp. 74-75.

– يدخل هذا في منطق إيجاد أرضية سلالية قد تستقل بها السلطة في محاولة لإنجاز نمط معوض للأنماط السلطوية السلالية السابقة في الفوتتين.

(14) أشهى العلوم، ص. 161.

(15) Mohammdou Aliou Tyam, 1935, *La vie d'El Hadj Omar qacida en poular*, trad. Par Henri Gaden, Paris, Institut d'ethnologie, pp. 1-5.

(16) Martin, B.G.A., 1976, *Muslim Brotherhoods in XIX° Century Africa*, London, Cambridge University Press, p. 63.

فوت آنذاك[17]، قبل أن يهاجر في طلب العلم إلى كجور ثم إلى جنوب موريتانيا والتقى بعلماء ومشايخ تكَانت (Tagant) والعلماء الفلان[18]، حيث بدأت نواة للطريقة التجانية في الانتشار انطلاقا من الجنوب الجزائري الحالي، وذلك عن طريق قبائل إدوعل الموريتانية[19]، وكان لبساطة هذه الطريقة وشعبيتها[20] أثر مباشر على سرعة انتشارها وتقبلها من قبل أوساط عامة السودان والقبائل الموريتانية. في مقابل ذلك كانت في هذه الأثناء الطريقة القادرية هي المسيطرة على النهج الطرقي الإسلامي في السودان، إلا أنها ظلت طريقة أرستقراطية في سلوكياتها وتمظهراتها.

- الاتصال بالتجان :

في موريتانيا درس عمر على يد عبد الكريم بن أحمد الناقل الفوتجلي، الذي قدم له مبادئ الأوراد التيجانية، وهي ما يسميه الحاج عمر بالأوراد اللازمة للطريقة[21] وهي : الورد والوظيفة وذكر عصر يوم الجمعة. بينما لم يأخذ عنه من الأذكار الخاصة إلا حزب السيفي بعد أن لازمه ما ينيف عن سنة كاملة[22]. والتي

---

(17) M. Ly-Tall, 1991, pp. 78-79.

(18) M. Tyam, 1935, p. 5.

(19) حول أقسامهم ينظر : ولد حامد المختار، 1994, ص. 83 – 84

- Paul Marty, 1916, *Etude sur l'Islam maure ; cheikh Sidïa, les Fadelïa, les Ida ou Ali*, Paris, Ernest Leroux, pp. 197-239.

- Abdallah Ould Khalifa, 1998, *La région du Tagant en Mauritanie, l'oasis de Tijigja entre 1660 et 1960*, Paris Karthala, pp. 119-120.

- J-L. Triaud & D. Robinson, (éds), 2000, *La Tijânniyya une confrérie musulmane à la conquête de l'Afrique*, Paris, Karthala.

(20) Fatima Z. Tamouh, 1982, *Le Maroc et le Soudan au XIX° siècle 1830-1894 ; contribution à une histoire inter-régional de l'Afrique*, Thèse pour le doctorat de 3° cycle, Paris I, dactylo. T.2, p. 290.

(21) حول أوراد الطريقة ينظر، الأزمي أحمد، 1999-2000، **الطريقة التجانية في المغرب والسودان الغربي خلال القرن 19**، دكتوراه الدولة، كلية الآداب ظهر المهراز – فاس، 2ج، مرقونة، نشرت مؤخرا ضمن منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية. ج 1، ص. 205–248.

(22) عمر بن سعيد الفوتي، 1995، **كتاب رماح حزب الرحيم على نحور حزب الرجيم**، يلي جواهر المعاني لعلي حرازم، بيروت، دار الفكر، ص. 356.

أخذها أصلا عن الشيخ مولود فَال[23] قبل أن يوصل هذا الأخير الورد التجاني مباشرة إلى عمر، وقبل أن يلتقي بمقدمهم جميعا الشيخ محمد الغالي[24]، وهو سند عمر إلى الشيخ أحمد التجاني، وفي هذا الصدد يذكر الحاج عمر في شأن سنده بالطريقة ما يلي : **"أما سندنا الأول فأقول : نظمني في السلسلة الصوفية ولقنني أذكارها سيدي محمد الغالي[25]... عن النبي صلى الله عليه وسلم عن جبريل عليه السلام عن رب العزة"**[26]. وبذلك يبدأ مسلسل نفي النفي الذي باشره بالتغاضي عن ضم عبد الكريم الفوتجلي ومولود فال إلى السلسلة، وذلك بحكم عدم أهميتهما وقلة تأثيرهما في البناء القدسي الذي أحاط به الحاج عمر نفسه. وهو في هذا الإطار يتبع نهج شيخه احمد التجاني، فهناك تشابه كبير فيما بين الشخصيتين في عملهما نحو إعلاء شأنهما وضرب وتلخيص سلسلة الوصول.

– الرحلة العمرية

بعدها سافر عمر بن سعد إلى الحجاز لاستكمال علمه، وللحج رفقة سيدي عبد الكريم الفوتجلي سنة 1825[27]. واتجها معا نحو الغرب إلى أن مرض

(23) أخذ مولود فال الورد التجاني عن محمد الحافظ خليفة التيجان بموريتانيا الذي أخذه عن القطب سيدي احمد التجاني، **الرماح**، ص.356.

(24) "ومنهم السيد الجليل الفاضل الزاهد الورع العارف الكامل عبد الكريم الفوتجلي. كان مقدما في الطريقة. وهو الذي لقن الطريقة للشيخ عمر قبل اجتماعه بسيدنا محمد الغالي ...".
"... وقد علمنا من هذا ومما مر بأن الشيخ الحاج عمر أخذ الطريقة التجانية من هذا الشيخ مولود فال قبل الالتقاء مع الشيخ محمد الغالي ..." الشيخ موسى كمر، **أشهى العلوم**، ص. 110.
– **الرماح**، ص. 356.

(25) Jillali El Adnani, 2000, "Réflexion sur la naissance de la Tijâniyya ; Emprunts et surenchères", p. 21 in *Triaud*, J-L. & D. Robinson, (éds). 2000.

(26) **الرماح**، ص. 355.

(27) كان الحج مسألة صعبة بالنسبة للسودان لطول المسافة وقهر الطريق وقلة الموارد المادية، فكان على الحجاج أن يتجروا في الطريق أو أن يبحثوا عن عمل يرتزقون منه، على عكس عمر الذي استفاد من فقهه وعلمه فكان لذلك تأثير على وضعه المادي المريح.
- E. Mage, 1980, pp. 88-87.

عمر مما اضطره للعودة إلى موطنه، وأكمل عبد الكريم طريقه نحو ماسن (حوض النيجر وبالتقريب مالي الحالية)، وفي رواية الشيخ موسى كمر فإن عمر انتقل من هَلْوَارْ قاصدا المشرق إلى أرض ماسن وهناك بقي ينتظر رفيقه عبد الكريم الفوتجلي ثم سمع بمرضه في أرض فوت جلو (غينيا كوناكري الحالية). ويظهر من الروايتين أن هناك اضطرابا وقع فيه الشيخ موسى كمر بحكم أن الرواية الأولى هي عن عمر نفسه، وربما اختلط الأمر على الشيخ موسى فقلب مواقع الأشخاص[28]. وبعد شفائه أراد عمر اللحاق برفيقه هناك إلا أن ذلك لم يتأت[29] حيث توفي عبد الكريم هناك. وحسب الرواية المحلية فإنه قبل ذلك عمل على تلقين الورد التجاني لبعض الطالبين في ماسن، الشيء الذي كان له كبير الأثر على استقبال عمر بالحفاوة اللائقة، كما أن عبد الكريم حضر لزيارته بما يليق من الارتقاب[30]. وفي طريقه وصل إلى ماسن حيث استقر لبعض الوقت، وكانت له هناك وقائع مختلفة، بقدر ما كونت له صداقات مهمة بقدر ما خلقت له عداءات مريرة، توجت بحربه مع الشيخ أحمد حَمَدْ لُبّ أمير ماسن، وذلك بعد العودة من المشرق ودعوته "الإصلاحية" – وفي الواقع هناك جولتان أساسيتان حضرتا لصراعه الموالي مع الإمارة : الجولة الأولى عند الذهاب والثانية عند العودة – حيث التقى بأمير ماسن الشيخ أحمد الأول، أو كما يسميه الشيخ موسى كمر "**الشيخ أحمد حَمَدْ لُبّ**"، وكان له معه لقاء طريف، حيث كان حفيد الشيخ مازال رضيعا وهو أحمد بن أحمد بن الشيخ أحمد، فأوتي به إلى الحاج عمر ليحجب عليه وليدعو له ولينفعه ببركاته "**ولما أخذه الشيخ ليحجب عليه صاح الطفل صيحة عظيمة. قال له جده : عجلت بالخوف من محجبك. ثم قال الجد للشيخ عمر : استودعتك حفيدي هذا فأجابه الشيخ**

(28) الشيخ موسى كمر، أشهى العلوم، ص. 3.

(29) في طريقه إلى ماسن توصل عمر برسالة من عبد الكريم : قل للشيخ عمر بن سعيد إني أسلم عليه، وقل له منذ فارقته ما تجدد لي يوم إلا ومحبته تزداد في قلبي، الرماح، ص. 356.

- M. Ly-Tall, 1991, p. 83.

(30) M. Ly-Tall, 1991, p. 83.

بقوله : **إن لم يبطله أي التوديع**"[31]. ورغم أن هنا شك كبير في وقوع الحدث إلا أن ذلك يطلعنا على عمق الهوة بين الطرفين. وهذه الرواية مازالت متداولة في السودان الغربي وبأشكال مختلفة في الرواية الشفوية، لدرجة أصبحت معها ذات بعد تأسيسي للصراع الما بعدي بين الحاج عمر والأمير أحمد بن أحمد[32]. وهذه ظاهرة عامة في الثقافات المشرقية عموما، بحيث يصبح الحدث الما قبلي مرآة لما يحدث لاحقا بنفس قدر الرؤيا والمنام.

كما مر بالضرورة من بلاد الحَوْسَ (Hawsa)[33]، واستقبله هناك محمد بلو الذي كان على خلاف مع أمير برنو (Bornou)[34]، حيث كان للحاج عمر عند عودته من الحجاز رأي في موضوع الصراع هذا، فقد حز في نفسه أن يرى أميرين مسلمين يتحاربان، وعمل على إصلاح ذات البين بينهما. وقد صور ذلك في قصيدة مشهورة هي "**تذكرة الغافلين عن قبح اختلاف المومنين**"[35]. وقد استضافه محمد بلو بحفاوة كبيرة بل زوجه ابنته[36]. وفي طريق العودة مر أيضا

---

(31) الشيخ موسى كمر، **أشهى العلوم**، ص. 4.

(32) Bâ Amadou Hampate & Jacques Daget, 1975, *L'empire peul du Macina (1818-1853)*, Paris, Les nouvelles éditions africaines, Editions de l'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, chap. 11, (www.pulaaku.net).

(33) Martin B.G.A., 1976, pp. 69-73.

(34) حول المواقف السياسية لمحمد بلو ينظر :
- D.M. Last, 1966, "An aspect of the Caliph Muhammad Bello's social policy", *Kano studies*, n° 2, pp. 56-59.

(35) سنعود لهذا الأمر لاحقا.
- Claudine Gerresch-Dekais, 1977, "Tadkira al Gâfilin ou un aspect peu connu de la vie d'Al Hâjj 'Umar", *BIFAN*, T. 39, n° 4, pp. 890-930.
- B. G.A. Martin, 1976, pp. 73-75.

(36) الرماح، ص. 361.
"فتزوج فيهم امرأتين إحداهما والدة ولده احمد المدني الكبير الذي كان أميرا في سكَ وغيرها من البلاد، تسمى سَتُورَ، والأخرى والدة ولديه محمد الحبيب ومحمد المختار الشهيران بحبيب ومختار فذهب بهما حتى وصل ارض الحجاز ..."، الشيخ موسى كمر، **أشهى العلوم**، ص. 4.
- E. Mage, 1980, pp. 88-89.
- "La capitalisation d'épouses, de descendants et d'alliances est un moyen fréquent de renforcement (ou de maintien) du pouvoir", G. Balandier, 1984, *Anthropologie politique*, Paris, PUF, p. 68.

وبالضرورة من بلد حوس، ورحب به هناك مرة أخرى محمد بلو وطلب منه المقام في بلاده فكان جواب الحاج عمر : "**من لي بالمكث معك ما بقيت، يا لها من فضائل ومزايا**"(37). واستقر هناك لمدة أربع سنوات، بل وشارك في حملاتهم العسكرية، حيث جعلوه أحد رؤساء جيوشهم وكانت له فرقة خاصة به، وحسب الرواية فإنه لم يعرف الهزيمة قط. وكان من نتائج ذلك أن كثر ماله وعبيده وإمائه مع ما يضاف له من كثرة الولد. وفي طريقه إلى الحج(38) وعندما حل بأرض التوارق بالعير وصله خبر وجود محمد الغالي بالحجاز، وهناك التقى به فعلا سنة 1827 حيث انضم إليه ورافقه إلى أن انتهت مناسك الحج(39). فرحلا إلى المدينة المنورة في اليوم الأول من محرم واستقرا بها لتلك السنة، وهناك سلم الحاج عمر ماله ونفسه لمحمد الغالي وبقي في خدمته لمدة ثلاث سنوات(40). فأخذ عنه الأوراد والأذكار والأسرار وانضوى في سلك الطريقة(41). وهنا بدأ الحاج عمر في تشكيل بنيته القدسية. والهالة الطقوسية التي سترافقه في مشواره السياسي والديني، والتي مازالت تفعل فعلها في السودان الغربي.

ويتحدث الحاج عمر عن رؤيته للشيخ أحمد التجاني في المنام أو كما يقول في واقعة من الوقائع، وهذا أصح لأن مثل هذه الظواهر ستتكرر بشكل جلي، وهو ما يؤكد قولنا ببداية التأسيس للبناء القدسي للشخص(42). وفي هذه

---

(37) الشيخ موسى كمر، أشهى العلوم، ص. 5.

(38) M. Tyam, 1935, p. 7

(39) الرماح، ص. 356.

(40) الشيخ موسى كمر، أشهى العلوم، ص. 4.

(41) أثناء ذلك وفي شهر رمضان وبالمسجد النبوي تبادل الشيخان شهادة برؤية كل منهما للآخر، فضمن بذلك الحاج عمر ولوج الجنة حسب اعتقادهم، و هو يورد هذه الرواية كاملة حسب تسلسل هذه الشهادة من الشيخ الثعالبي إلى الشريف الحسني مولاي التهامي نزيل وزان إلى سيدي أحمد التجاني إلى محمد الغالي، والحاج عمر هو السادس ضمن السلسلة التي تضم سبعة أو ثمانية أو اثني عشر إنسانا. الرماح، ص. 356—357.

(42) الرماح، ص. 357

- D. Robinson, 1988, *La guerre sainte d'al-hajj Umar ; le Soudan occidental au milieu du XIX° siècle*, Paris, Karthala, p. 36.

الرؤيا ألبس الشيخ أحمد التجاني الحاج عمر حلة، يقول في شأنها الأخير إن من رآها يدخل الجنة وإذ به يلبسها. بعدها رأى محمد الغالي الشيخ أحمد التجاني وقال له **"قد أعطيت الشيخ عمر بن سعيد جميع ما يحتاج إليه من هذه الطريقة من الأذكار والأسرار فلم يكن لك إلا تبليغه فقط... ولهذا إن شئت قلت أخذتها عن الشيخ التجاني بنفسه..."**(43) فحمله محمد الغالي إلى قبر النبي وأشهده على كل هذا. وبعد ذلك وعندما آن "وقت الفطام" جعله خليفة من خلفاء الشيخ وأذن له في فعل ما يفعله الخليفة وأملى عليه إجازة في ذلك(44)، أذن له فيها بصلاة الفاتح لما أغلق بنية مرتبتها الباطنة والظاهرة في تلقين الورد لمن طلبه، وأذن له بتقديم ستة عشر رجل وكل واحد يقدم أربعة بشروط معلومة، وأذن له في تلقين الأذكار التالية : السيفي والأسماء الإدريسية ويا من أظهر الجميل وياقوتة الحقائق وما في جواهر المعاني عدا حزب البحر...، وليتدارك الحاج عمر هذا النقص فإنه يتمم حديثه بعد أن انتهى من طرح الإجازة بقوله **"وقد أذن لي غيره بعدما تفارقنا وأجازني في قراءة حزب البحر وفي إعطائه وتلقينه كل من أردت من الإخوان..."**(45).

يمكن أن نستخلص من هذه الروايات ما يلي :

– تجاوز الحاج عمر لشيخه والاتصال مباشرة بالقطب، وفي ذلك إعلاء لمقامه وتأكيد لمنزلته وصفوة وصحة مشروعه فيما بعد، وكان ذلك أساس المشروعية التي بنى عليها برنامجه السياسي(46).

---

(43) الرماح، ص. 357.

(44) نفسه.

(45) نفسه.

- M. Tyam, 1935, pp. 12-13.

(46) يلتقي هذا مع ما حدده عبد الله حمودي من شروط لاهوتية بالنسبة للساعي إلى الملك في سبيل سعيه إلى السلطة، حمودي عبد الله، 1999، الشيخ والمريد ؛ النسق الثقافي للسلطة في المجتمعات العربية الحديثة، ترجمة عبد المجيد جحفة، الدار البيضاء، دار تبقال للنشر، ص. 113.

– كانت خلافته للتيجان كاملة في كل الأوراد والأذكار، وعوض ناقصها بعبارة "أذن لي غيره"، وفي ذلك تجاوز مؤكد لشيخه وللإذن المجاز فيه، مما يظهر تلهف الحاج عمر لإكمال هالته ومشروعيته.

ويدل هذا على بعض الاضطراب في الرواية، وهو ما يتأكد من عنوان الفصل التاسع والعشرون من الرماح : **"في إعلامهم أن سيدي محمد الغالي ... صرح لي مشافهة أني خليفة من خلفاء الشيخ ...لا من المقدمين"**[47]. فهل من شك في المجال السوداني أو المجال التجاني أو الطرقي عامة في خلافة أو تقديم الحاج عمر ؟ ربما كان الوضع كذلك، لكن الحصيلة المعرفية الحالية حول المسألة لا تثبت أيا من ذلك، عدا التخمين المنطقي والذي نتساءل وبواسطته حول ماهية هذا التضارب في مؤلف الحاج عمر. والموضوع هنا يتخذ منحى أدلوجي بين، يعمد إلى ترتيب البنية الشرعية الأساسية مع الاعتماد على إسقاط جوهري مفاده الخلافة، ويظهر هذا من خلال تعريف الحاج عمر لها : **"المقدم من أمره الشيخ أو من أذن له بالإذن وهكذا بتلقين الأذكار اللازمة مع بعض الأذكار التي يختص بها الخواص، ومن له حد ينتهي إليه...، وليس الخليفة كذلك بل هو نائب عن الشيخ مطلقا فلذلك كان المقدمون وتلامذتهم من جملة رعية الخليفة، تجب عليهم طاعة الخليفة، لأن وجوب الامتثال للخليفة وحرمة مخالفته تجب على جميع أهل الطريقة"**[48]. وإذا حصر النص الطاعة في أهل الطريقة، فإن الفصول الأولى من كتاب الرماح تؤكد على عدم وجوب مخالفة الأولياء والخلفاء[49]، والحاج عمر يجعل نفسه منهم. فنظرة وجيزة لمختلف روايات الرؤيا التي اختص بها سواء من قِبَلِهِ أو من قِبَلِ غيره تؤكد هذا البناء، وفي هذا الإطار يورد الشيخ موسى كمر رواية فريدة عن الحاج عمر ؛ حيث إنه بعد استكمال حجه اتجه رفقة مجموعة من الحجاج صوب بلاد الشام، حيث كان لمرور الشيخ من بيت المقدس أن أضاف له مكانة بحكم قداسة الموقع وكونه مجالا

---

(47) الرماح، ص. 358.

(48) نفسه.

(49) الرماح، ص. 254، 258–264، 267، 276، 504–505.

للإمامة ومكان مرور الأنبياء والأولياء، كما ان مروره من بلاد الشام أضاف لسمعته ومكانته الشيء الكثير(50)، فقد صادف أن ابن سلطانهم كان مريضا بالجنون فطلب من عمر التسبب في شفائه، ولما دخل عليه وهو مقيد عرفه الابن المجنون وذكره باسمه، فأمر عمر بحل قيوده وشفي المريض بدون أي عمل آخر، وبذلك زادت بركته وعظمة مرتبته وجنى من ذلك مالا كثيرا(51). والشيخ موسى كمر يروي هذه الرواية وهو يعتقد فيها ويؤمن بحدوثها، رغم ما عرف عنه من مناقضة الكثير من مواقف الحاج عمر، إلا أن الموضع هنا لا يحتمل الشك بحكم أن المسألة تتعلق بشأن البركة، وهذا أمر مجزوم فيه وفي حق الرجل، وفي جميع أوساط المجتمع السوداني. ويبقى الاختلاف حول السياسي وارد دون الديني والطرقي والقدسي(52).

أضف إلى ذلك صيغة الأنا التي بدأت تطفو على المؤلف منذ ذكره لحصوله على الخلافة. وتجاوزه لمحمد الغالي بشهادة هذا الأخير : **"يا سيدي إنك قلت إني خليفة من خلفاء الشيخ لا من المقدمين، فقال لي رضي الله تعالى عنه : نعم أنت خليفة، ثم إذا تقرر هذا فاعلم أن لي شواهد تدل على أن جده سيدنا رسول الله صلى الله عليه وسلم يحبني، وعلى أني من ورثته صلى الله عليه وسلم ومن خلفائه، ولي شواهد أخرى أيضا تدل على أن الشيخ رضي الله عنه وأرضاه يحبني محبة تامة وعلى أني من الواصلين إليه ومن خلفائه..."**(53). وهنا يتجاوز الحاج عمر شيخه القطب ليصبح

(50) Jhon Ralph Wilis, 1989, *In the path of allah ; the passion of Al-Hajj 'Umar*, London, Frank Cass, p. 87.

(51) تتكرر قضية جني الأموال والربح من وراء عمل الخوارق والكرامات، فقد اكتسى المال هنا صفة اللازمة للعمل، بحكم أن الجزاء دنيوي ولحظي، وربما شكل هذا تناقصا مع الهدف من العمل، إلا أن الواقعية التي يتعامل بها صاحب العمل ومؤرخ العمل مع الظاهرة تتجاوز فهمنا لها، نظن بأن كلا الفردين وصلا إلى مستوى من الاعتقاد الذي لا يفرق بين الدين والدنيا، وإن كان ذلك مغاير لدعوة النص الديني.

(52) الشيخ موسى كمر، أشهى العلوم، ص. 5.

- D. Robinson, 1988 a, p. 36.

(53) الرماح، ص. 358.

خليفة للرسول، وينتقل من المجال الروحاني الصوفي الصرف إلى المجال الأرضي السياسي والسلطوي، رغم التذكير المتزايد بكونه لا يخالط أهل السلطة[54]، فهو السلطة المثلى بحكم خلافته للشيخ وللرسول، وهو الذي ينطبق عليه ما قدم له في أول المؤلف[55].

يستمر الحاج عمر في صقل بنيته الأدلوجية ليصل إلى الفصل الثلاثين، وعنوانه خير دليل على المرتبة التي أرادها لنفسه : "**في إعلامهم أن الله منّ علي بمعرفة اسمه الأعظم الكبير للتحدث بالنعمة وأنه موجود عند المحققين من أهل الله تعالى وأنه مضروب عليه حجاب وانه لا يطلع الله عليه إلا من اختص بالمحبة واصطفاه بالعناية الأزلية** ..."[56]. يؤكد الحاج عمر أن معرفته هذه بالاسم الأعظم تمت عبر جميع الوجوه المتعارف عليها، وذلك لتأكيد حصوله على الولاية وأيضا لاصطفائه ضمن الصديقين[57]. وتأتي الفصول اللاحقة في جلها لتأكيد ما تقدم ذكره، على أن أكبر ربح للحاج عمر من هذه المسارات هو صناعة الهبة والهمة وتلك الجاذبية الشخصية التي أجملناها في الكاريزمية[58].

بعد انتهائه من حجه الذي دام ثلاثة سنوات انتقل فيها ما بين مكة والمدينة المنورة[59]، عاد سنة 1830 ومر بالقاهرة وشهد هناك جولات مع علماء

---

(54) الرماح، ص. 252، 358.

(55) لم يفعل الحاج عمر سوى اقتفاء أثر شيخه أحمد التجاني في هذا المضمار عند الاتصال المباشر بالذات النبوية، إلا أن التجاني عانى من ذلك بسبب التناقضات التي كانت تخترق نسقه الفكري، وبسبب المعارضة التي نهضت ضده من طرف علماء فاس وعلى رأسهم الطيب بنكيران وعبد السلام الناصري.

- J. El Adnani, 2000, "Les origines de la Tijâniyya ; Quand les premiers disciples se mettent à parler", pp. 46-47 & 53-63, in J-L. Triaud & D. Robinson, (éds), 2000.

(56) الرماح، ص. 364.

(57) في القاعدة لا ينال هذه المرتبة إلا الأنبياء والأقطاب وماعداهم فهو نادر وشاد : "وغالب ذلك الشاد أنه من الصديقين، وربما ناله بعض الأولياء..."، الرماح، ص. 364.

(58) حمودي عبد الله، 1999، ص. 129—131.

(59) الشيخ موسى كمر، أشهى العلوم، ص. 5.

— وفي الرواية المحلية، زار مصر والشام أثناء ذلك وحج عدة مرات.

- M. Ly-Tall, 1991, pp. 88-91.
- M. Tyam, 1935, p. 12.

الأزهر. إلا ان الغريب في الأمر أن لا الحاج عمر ولا غيره من معاصريه اهتم بمسألة المرور من مصر، وكانت آنذاك في أزهى عصور نهضتها بعد العمل الذي قام به محمد علي. و لم تحتفظ لنا الإستغرافيا سوى بالمساجلات اللاهوتية بالأزهر وبتفوق الحاج عمر على علماء مصر. بالنظر إلى ما كان يعيشه المجال المصري من تحولات مهمة بمقارنة باقي العالم الإسلامي، فإنه من المؤكد ان الحاج عمر قد كان واعيا بذلك إلا ان أمر شرعنة سلطته والتحضير البنيوي والادلوجي لها جعله يحتفظ بملاحظاته و لم يدونها لعدم ملاءمتها وموضوع مؤلف الرماح[60].

---

(60) عرف الشرق العربي وضعية مضطربة طيلة النصف الأول من القرن التاسع عشر، فقد كانت الدولة العثمانية تعيش عدة مشاكل منها ما هو مرتبط بولاية العهد ومنها ما هو مرتبط بنظام الجيش الانكشاري ومختلف الأنظمة الإدارية وما كان يستدعي ذلك من إصلاحات كانت تواجه بمعارضات شديدة وثورات لبعض من مسهم الإصلاح في بعض مصالحهم. فبعد فشل سليم الثالث 1789-1807 في فرض إصلاحه العسكري والمسمى بالنظام الجديد بسبب معارضة العلماء والانكشارية، تم عزله وعوض بابن عمه مصطفى الذي لم تدم سلطته كثيراً، حيث سرعان ما عزل وعوضه محمود الثاني الذي فرض الإصلاح العسكري والإداري على الإيالات العثمانية منذ سنة 1826. إلا أن الظروف الدولية والداخلية التي كانت تعيشها الدولة العثمانية أفشلت هذه المحاولة. خاصة وأن العثمانيين كانوا مهددين من طرف قوتين مهمتين هما محمد علي وروسيا. بعد وفاته سنة 1839 عوضه عبد المجيد 1839-1861 والذي استمر على نهج سلفه الإصلاحي. على أن قراراته الإصلاحية في الميدان الضريبي عقدت الوضع الاقتصادي للسلطنة. وفي مصر استطاع محمد علي فرض الإصلاحات منذ وقت مبكر 1811—1814 وساعده في ذلك النظام الزراعي والسقوي المنتظم حول نهر النيل كما ان المجال المصري كان أكثر مدعاة إلى الاستقرار منه إلى البداوة لصعوبة المعاش بعيدا عن مجال النيل. كما أن تدميره للبنيات المملوكية السابقة ساعده على إعداد المجال المصري للنهضة. ومحمد علي في الأصل هو أحد الضباط الكبار في الجيش العثماني وهو من أصل ألباني وقد حل بمصر سنة 1801، على رأس جيش عثماني لمقاومة الفرنسيين. خلص محمد علي بعد أربع سنوات من حلوله بمصر، إلا أن النظام الاجتماعي والسياسي الذي كانت تقوم عليه السلطة العثمانية قد دمره الفرنسيون، كما ان أي وسيلة للسيطرة على هذا المجال لابد وان تتبع الخطط النابوليونية. وكانت مصر تعيش ظروفا سياسية خاصة فمنذ دخولها الإسلام استطاعت أن تمحي كل العناصر المصرية القديمة من لغة وعادات ونظم حكم، على أن أغلب الأسر الحاكمة للمجال المصري كانت أجنبية عنه =

خلاصـــة

تدخل الرحلة العمرية في نطاق السعي إلى إنشاء بناء سلطوي مستقبلي عن السفر الذي هو أداة محضرة له. وهذه الرحلة بمنطوقها ومسكوتها دالة على ان السفر وإن كان رحلة في الزمان والمكان فهو رحلة أيضا في الوعي والانا. فمجموع التجارب التي مر منها الحاج عمر طيلة عشرين سنة منذ خروجه من الفوت تور إلى الحجاز والعودة إلى الفوت جلو، كلها في واقع الأمر رحلة لإنشاء الإمارة التي سعى إليها منذ ان بدأ في التعرف على موقع السلطة ومجالها في خضم الصراعات التي كان يعرفها نظام الماميات الذي كان سائدا في حوض السنغال. وكان لاتصاله بالتجانية دور كبير في قيام الرحلة وإن سعى إلى الحجاز دون المزار الأساسي وهو مدينة فاس لأسباب واهية[61] فإن الأمر مرده أن موقع

= منذ عمر بن العاص والعباسيين والطولونيين والإخشيديين والفاطميين والأيوبيين والمماليك، إلا أن حلول هذه العناصر بمصر كان بعد فترة قصيرة من الزمن يجعلهم من أهل المكان وأصحابه. استفاد محمد علي من نابوليون بقضائه الكامل على المماليك بعد بجزرة القلعة سنة 1811 حيث قتل كل الزعماء المماليك. وأزال أيضا نظام الالتزام وكان القاعدة الأساسية للاقتصاد العثماني والمملوكي وأضحت العلاقة مباشرة بين الباشا الذي جعل من سلطته نظاما وراثيا والفلاحين والملاك. أضف إلى ذلك ما أدخله من نظم تقنية وعلمية مستوحاة من الدولة الفرنسية. فمنذ 1816 أدخل الاقتصاد المصري إلى مجال التصنيع (1826 أنشأ مركبات لصناعة النسيج) إلا أن ذلك لم ينجح بسبب الصعوبات الثقافية والاجتماعية وانعدام طبقة برجوازية قادرة على تأهيل هذه الإصلاحات. كما أن نظام الخديوي كان كسابقيه أجنبيا عن المجال ومنعزلا عن المجتمع المصري، كما أنه كان يحكم بواسطة مقربين ومؤهلين يزيدون من عزلته وقد شكل هؤلاء فئة إقطاعية حقيقية. لم يقضى عليها إلا في سنة 1952. وأضاف التدخل الأوربي عدة مشاكل لمحمد علي، حيث أن أوربا كانت تسعى لتقسيم الشرق العربي وإبقائه في مستويات اقتصادية تابعة لها مع ضرورة القضاء على الوجود العثماني بالمنطقة دون بروز قوى محلية قد تعيق المخططات الإمبريالية. ورغم ذلك فقد عاشت مصر خلال النصف الأول من القرن التاسع عشر مرحلة من الازدهار على عهد محمد علي والخديوي سعيد وإسماعيل وكانت مليئة بالتجارب التي قد كان بإمكانها جعل مصر تلحق بالركب الأوربي.

- Charles Rizk, 1983, Entre l'Islam et l'arabisme : les arabes jusqu'en 1945, Paris, Albin Michel, pp. 96-100, 117-125.

(61) حسب الرواية فقد كان الاختيار الأول للحاج عمر هو المرور عبر مدينة فاس لكسب البركة بزيارة قبر الشيخ وللابتعاد عن مشاكل دار الحرب في السودان، إلا أنها لم تفصل في أسباب الاحتفاظ بهذا الخيار.

- Jhon Ralph Wilis, 1989, p. 81.

الحجاز هو الكفيل بإعلاء البناء الشرعي لسلطته وذاك المقام هو الكفيل بإنجاز مسلسل نفي السابق والذي باشره قصد تجاوز شيوخه ومن لازمهم لضرورة التبعية المريدية. على ان الرحلة إلى فاس لن تكون سوى مرحلة في تأكيد تبعيته لسيدي احمد التجاني، على يد من هم أقدر على حمل مشعل المشيخة وهم حفدة الشيخ بهذه المدينة وبمقر زاويته والتي لا يمكن أن تنتج مسلسلا للنفي يعوض به السابق بل هي أساسا موضوعة لاستمرارية السلسلة.

schéma évolutionniste et l'approche durkheimienne des phénomènes religieux.Il se réclame ouvertement de l'Ecole sociologique française ("... *cette école à laquelle nous devons tant*")[26] et recevait régulièrement les numéros de l'Année sociologique dont il sera plus tard l'un des collaborateurs les plus actifs. Malgré les faiblesses de ses analyses et le dilettantisme dont il fait preuve quelquefois, notamment quand il s'attaque à beaucoup de sujets sans en maîtriser aucun, il eût le mérite par sa curiosité et son flair anthropologique d'attirer l'attention vers nombre de questions qui demeurent jusqu'à présent au centre des préoccupations des chercheurs. A ce titre il mérite d'être considéré comme l'un des précurseurs de l'anthropologie marocaine.

(26) E. Doutté, *En tribu*. Préface. Doutté a collaboré avec l'Année sociologique de 1913 à 1925.

répéter leurs erreurs en Algérie, les milieux coloniaux ont cherché, bien avant la "pacification" du Maroc, à réaliser une conquête au moindre coût en utilisant la connaissance du pays et des hommes à des fins politico-militaires. D'où la multiplication des missions et des voyages d'exploration, encouragés, organisés et financés par le Parti colonial, le Gouvernement Général d'Algérie et le Comité du Maroc, sous couvert de diverses sociétés et associations savantes. D'un autre côté la découverte du Maroc a suscité chez de nombreux chercheurs-voyageurs une véritable ferveur née du choc esthétique et de l'altérité. La beauté naturelle du pays, la nouveauté radicale des traditions et des coutumes pour les voyageurs venus d'Europe provoquèrent un attachement sincère pour le Maroc chez de nombreux voyageurs qui découvrirent à l'occasion une vocation d'ethnologue et de chercheur. Cette passion fût relayée auprès du grand public par des succès littéraires et artistiques comme ce fut le cas pour le livre de Pierre Loti "Au Maroc" (1886) et les œuvres picturales des grands peintres comme Delacroix et Matisse.

Les voyageurs ont joué un rôle déterminant dans la constitution du savoir ethnographique sur le Maroc, à un moment où la science sociale balbutiante n'avait pas forgé tous les concepts et les théories aujourd'hui en vogue pour la connaissance des cultures non occidentales. La plupart des voyageurs ont appliqué avant la lettre la méthode de l'observation participante en s'efforçant d'être au plus près de leur objet d'étude et en décrivant de l'intérieur les coutumes et les usages des "indigènes". Sans être des ethnographes et des anthropologues professionnels, ils ont réalisé cependant l'accumulation primitive du savoir, à base de données directement glannées sur le terrain, dans les vallées et les montagnes aussi bien dans le bled makhzen et les villes impériales. Même si peu de voyageurs se réclament ouvertement de l'anthropologie, ils ont en quelque sorte défriché le terrain et préparé la voie aux futurs chercheurs. L'originalité de Doutté est d'avoir été le premier parmi ces explorateurs voyageurs à revendiquer ouvertement son appartenance à la science sociale et à étayer son discours par des références au savoir anthropologique en constitution. Lecteur de Frazer, ami de Marcel Mauss, il orienta son enquête vers les sujets en vogue à cette époque comme la magie, les croyances et la mentalité primitive, le culte des saints, les mythes et de façon générale tout ce qui a trait à l'anthropologie des représentations. Il propose une grille d'interprétation qui reprend le

rencontres et les expose au jour le jour dans ses carnets qui sont davantage des récits de voyage que des traités d'ethnographie. Sa vision du système politique marocain est celle de la vulgate marocaine de l'époque. Il reprend les stéréotypes de l'anthropologie coloniale au sujet du Maroc, notamment l'absence d'Etat et l'anarchie tribale. Il fait preuve de beaucoup plus de perspicacité s'agissant des coutumes et des croyances et il est par bien des côtés un précurseur de l'anthropologie des croyances et des représentations au Maroc. L'auteur a consigné une foule d'observations à caractère ethnographique concernant les rites mortuaires, le culte des saints, la vie quotidienne, le mariage et les mœurs sexuelles. Ce faisant il a ouvert la voie à une véritable ethnologie marocaine, qu'enrichiront ses propres travaux, notamment son maître ouvrage Magie et religion en Afrique du Nord.

RECITS DE VOYAGE ET CONSTITUTION DU SAVOIR

La démarche d'Edmond Doutté s'inscrit dans une tradition inaugurée par Charles de Foucauld en 1883. On connaît l'extraordinaire succès de Reconnaissance au Maroc[24] aussi bien dans le cercle universitaire qu'auprès du grand public. A vingt-cinq ans, ce jeune officier converti en chercheur venait de réaliser la première "exploration scientifique" d'un pays considéré jusqu'alors comme *"une sorte de Chine aux portes de l'Europe"* (Doutté). Le récit palpitant que fît De Foucauld de son séjour fut à l'origine de bien de vocations, d'autant plus que l'objet de cet engouement n'était pas totalement hors de portée. Foucauld eût des émules aussi bien parmi les chercheurs (Le Marquis de Segonzac, Aubin, H. de Castries, Brives) que parmi les aventuriers et les simples voyageurs. Une véritable "maroco-mania", pour reprendre une expression de Rivet[25] s'empara du public, et eût pour effet la multiplication des voyages d'exploration. Cette passion marocaine trouve son origine dans l'attrait des pays du Maghreb, à la suite de la conquête et de l'annexion de l'Algérie voisine. Soucieux de ne pas

(24) Charles de Foucauld, *Reconnaissance au Maroc.*

Jacques Berque a écrit au sujet de la Reconnaissance : "... cette exploration eclipse toutes celles qui l'ont suivies, même celles de Segonzac, de Brives, de Doutté" In Cent vingt-cinq ans de sociologie, *Les annales*, p. 304.

(25) Daniel Rivet, Exotisme et "Pénétration scientifique". L'effort de découverte du Maroc par les français au début du XX[ème] siècle in Sciences de l'homme et conquête coloniale. Presses de l'E.N.S. Paris 1980.

gratuit dans ses champs, et punit les récalcitrants en les terrant dans la prison de la kasbah. Cependant le pouvoir des grands caïds est contrecarré par celui du Makhzen, que Doutté nomme quelquefois *"le Gouvernement marocain"*. Celui-ci punit toute velléité de dissidence ou d'autonomie. Le makhzen est prompt à intervenir chaque fois qu'un pouvoir régional menace de briser la règle du jeu qui consiste à se servir pour servir. La tyrannie est exercée au profit du makhzen dont l'objectif est de maintenir un ordre tribal assujetti à l'Etat. Quelquefois le makhzen joue sur la rivalité entre clans et personnages influents pour faire monter les enchères. Un caïd est momentanément délesté de son pouvoir parce qu'il ne rassemble pas assez d'argent ou en garde trop pour lui après la collecte des împots. *"le gouvernement reçoit... de ceux qui convoîtent sa place, de forts pots-de-vin qui ont pour but de faire emprisonner le caïd, confisquer ses biens et donner le caidat vacant au candidat corrupteur. Le caïd, qui est chaque fois avisé officieusement, est obligé de donner un pot-de-vin pour rester maître de la situation"*[22].

Le despotisme est donc inhérent selon Doutté à la nature du système fondé sur la rapine et la violence. Cette violence structurelle commence au niveau des groupements tribaux voués à l'anarchie en l'absence d'un pouvoir étatique capable de confiner *'la siba'* dans des limites acceptables. L'un des aspects positifs du caïdalisme selon Doutté est d'avoir mis fin à cette anarchie. Un pouvoir central avec un gouvernement moderne pourrait mettre à profit cette acquis. Doutté préfigure dans ses analyses la politique française d'instrumentalisation des élites locales qui sera appliquée avec plus ou moins de bonheur durant l'épisode du Protectorat. Doutté avait d'ailleurs rédigé un rapport sur la situation politique dans le Haouz[23], dans lequel il reprenait ce point de vue en insistant sur le rôle des caïds dans la vie politique et la nécessité pour la France de les utiliser comme *"points d'appui"* contre les tribus et le makhzen.

La desciption que fait Doutté du système politique marocain reste sommaire et superficielle et ne peut soutenir la comparaison avec les analyses d'un Montagne ou même de Michaux-Bellaire. Sa démarche est essentiellement descriptive et s'inscit dans un courant qu'on peut qualifier d'impressionniste. Il glane ses informations au hasard des

---

(22) *Idem.*

(23) Rapport sur la situation politique dans le Haouz au 1er Janvier 1907, in Etudes rurales de Paul Pascon, *SMER*, Rabat 1980.

L'IMAGE DU SYSTEME POLITIQUE MAROCAIN

Doutté consacre plusieurs passages de ses deux livres à la description du système politique marocain. Il analyse en particulier les rapports entre le pouvoir central et les caïds ainsi que les mécanismes qui déterminent la distribution du pouvoir au niveau régional. L'image qu'il donne du système makhzénien est peu flatteuse pour ce dernier. Doutté confectionne une image dont les contours sont exagérés à souhait, où le népotisme le dispute à l'ignorance et où l'arbitraire tient lieu de règle juridique dans les relations entre gouvernants et gouvernés. Il en est ainsi de l'octroi de l'autorité par le pouvoir central qui se fait sur la base du marchandage et de l'allégeance inconditionnelle. Le commandement s'achète aux dires de Doutté et ce sont toujours les plus offrants et les plus habiles qui bénéficient d'une parcelle du pouvoir. Ecoutons Doutté :

"Le sort des caïds marocains est donc pénible : le makhzen leur fait perpétuellement prendre gorge en s'excusant sur ce qu'eux-mêmes pressurent leurs administrés ; et les caïds à leur tour tondent aussi ras que possible le troupeau de leurs contribuables en s'excusant sur la nécessité de verser au makhzen les sommes considérables qui leur sont extorqués"[20]. L'enjeu principal de cette dialectique conflictuelle est la soumission des tribus au pouvoir central par l'intermédiaire de ses agents locaux.

Le voyage de Doutté est contemporain de la montée des grands caïds dans le sud. Il a décrit en particulier l'extension de ce phénomène chez le Goundafa. Reçu par le grand caïd lui même dans sa kasbah aux environs de Marrakech lors d'une visite qui a failli tourner à ses dépens, Doutté a pu mesurer toute la puissance du caïd et son pouvoir sur ses administrés. Ecoutons le encore :

"Depuis que le makhzen a réduit entièrement les Goundafa sous son autorité, il leur a imposé un caïd qui les administre avec dureté. Les villageois ont perdu toute liberté ; les jmâa ne s'assemblent plus et au Goundâfi même, on n'en garde que le souvenir. Le caïd omnipotent a absorbé tous les pouvoirs et toutes les fonctions publiques"[21].

Habitant un château forteresse comme les seigneurs du moyen âge, le grand caïd règne en maître absolu sur ses sujets, leur impose le travail

(20) *En tribu*, p. 94.

(21) *Idem.*

passé pré-islamique du pays berbère. De la même manière Doutté mentionne l'existence de phénomènes de prostitution religieuse pratiquée selon lui par les descendantes du marabout Sidi Rahhal. "*Il est constant* écrit Doutté *que, parmi le peuple, l'inconduite des Rahhaliya est considérée comme une pratique religieuse, en rapport avec leur qualité de descendantes du saint, que celui qui refuse de se rendre à leurs sollicitations est l'objet de leur malédiction et que cette malédiction est très redoutée par le vulgaire*"(18). Doutté pense que cette pratique est une survivance d'un ancien rite antique comme ceux qui étaient pratiqués en Grèce , et qu'elle a été postérieurement rattachée à l'islam de manière maladroite. Sidi Rahhal n'aurait intervenu que pour couvrir et expliquer un état de chose très ancien. Quelle valeur attribuer au témoignage de Doutté et à l'interprétation qu'il donne de la licence attribuée aux filles de Sidi Rahhal ? Peut-on parler de prostitution religieuse par analogie avec les pratiques dionysiaques de la Grèce antique ? Il faut tout d'abord souligner que les moussems attirent en général beaucoup de monde. Cette concentration humaine donne lieu à de multiples échanges entre les groupes et les individus. Que certaines personnes cherchent à en tirer profit en invoquant une quelconque légitimité de l'ordre du sacré ne confère aucune légitimité religieuse à ces pratiques douteuses . Il semble que Doutté ait été sciement induit en erreur par ses informateurs, d'autant qu'il s'est basé sur le témoignage plus que douteux du mokaddem de la zaouia ainsi que sur les propos d'une informatrice de Marrakech. On voit mal un mokaddem de zaouia faire assumer au saint dont il se réclame une telle transgression des commandements religieux sans courir le risque d'être congédié par les adeptes et de faire perdre à la zaouia une part des bénéfices dont elle vit. Ecoutons le témoignage de Roqia l'informatrice de Doutté : "*Sidi Rah'h'hal s'écria un jour : bnati hiyaj, ouladi hiyaj (mes filles en folie, mes garçons en folie). Mais en disant cela, nous explique Roqia, Sidi Rahhal voulait dire simplement que ses descendants seraient forts et virils, seulement il se trouva que son vœu fut exaucé à la lettre et dans toute l'étendue de l'acception des mots qu'il avait employés. Il n'en reste pas moins ajouta Roqia, que les mœurs de ses descendants, qui ne sont après tout que l'accomplissement de son vœu, sont une véritable bénédiction, car s'il s'est trompé, c'est affaire entre Dieu et lui*"(19). Ces propos savoureux avaient tout pour séduire notre voyageur en quête d'un Maroc antique qui aurait survécu dans les mœurs et les traditions autochtones.

---

(18) *En tribu*, p. 198.
(19) *En tribu*, p. 193.

rencontré tout au long de son itinéraire, ainsi qu'au sujet du culte des saints en général et des pratiques magico-religieuses qui y sont rattachées. Il a par ailleurs consigné les meilleures légendes au sujet des marabouts, un véritable recueil de mythologie populaire qu'il a cherché à rattacher avec plus ou moins de bonheur à des mythes universels. Se basant essentiellement sur le témoignage oral, il a sauvé tout un pan de la mémoire populaire marocaine en consignant ces précieuses légendes au hasard des rencontres .

Dès ses premiers travaux, Doutté propose une théorie syncrétique des croyances populaires avec un schéma évolutionniste qui vise à expliquer la succession de leurs formes, en particulier dans le culte des saints. Les pratiques actuelles ne sont selon Doutté que la continuation d'anciens rites antérieurs à l'Islam, qui se rattachent soit à un fonds méditerranéen, soit à un judaïsme qui a été lui même absorbé par la religion des conquérants arabes. Doutté s'est penché en particulier sur le cas des saints judéo musulmans, vénérés à la fois par les juifs et les arabes, qui illustrent parfaitement selon lui le cractère composite des croyances populaires.

Doutté a eu le mérite d'avancer des hypothèses pour comprendre certains phénomènes rattachés au sacré, comme le culte des sources et des grottes, même si ces explications sont quelquefois téméraires et ne résistent pas toujours à la vérification scientifique. Comme exemple de cette interprétation linéaire et évolutionniste nous nous arrêtons sur l'explication que donne Edmond Doutté de la présence d'un sanctuaire musulman près de la source dite Lalla Takerkouzt au sud-est d'Amizmiz. Il s'agit d'après lui d'un lieu où se pratiquaient naguère des rites naturistes à caractère purificatoire. Ce rite berbère de la source et des tortues fut récupéré par la relgion juive qui fleurit dans le pays berbère. Puis ce fut le tour de l'islam de récupérer ce culte sous la forme de la vénération d'un marabout. *"A ce moment les juifs et les musulmans le pratiquèrent concurremment. Dans la suite un islamisme plus sévère se fit jour avec la légende des Sebatou Rijal, fortement influencée par celle de Marrakech, avec l'érection d'un sanctuaire musulman et avec la séparation entre les pratiques juives et les pratiques musulmanes"*[17]. Cette hypothèse de la succession des formes du sacré paraît certes séduisante, mais présentée comme telle, sans preuves de caractère historiques et ethnographiques, elle reste une simple conjecture ou fantaisie d'ethnologue hanté par le

(17) *En tribu*, p. 223.

C'est l'arroseur arrosé ou l'ethnocentrisme pris au piège du miroir déformant de l'Autre. Cependant Doutté est conscient du mal de voir inhérent à toute perception de l' autre à partir de soi et seulement de soi. Il écrit à ce propos : *"il est difficile au chrétien de juger le musulman : le préjugé de race nous aveugle malgré nous... c'est comme un vice de l'esprit humain qui voit d'abord dans les choses ce qui est mauvais"*[14]. Doutté fait un effort pour comprendre *"ces barbares"* et finit par émettre des jugements presque élogieux à l'encontre des marocains musulmans. Il leur reconnaît dans l'épilogue de son livre En tribu des qualités morales dont pourraient s'inspirer les français eux-même, comme *"le goût de la vie simple, la longue patience, la gravité des propos, le sérieux des convictions, le respect de soi même..."*[15]. Doutté relativise donc ses propos, il est vrai à postériori, peut-être par peur d'être discrédité par la communauté scientifique, cette Ecole sociologique française qui comptait tant à ses yeux et dont les membres les plus influents n'auraient pas approuvé un discours franchement raciste. Il nous semble cependant que l'ambivalence des propos de Doutté est inhérente à son rapport à son objet d'étude, que le couple fascination/répulsion fonctionne à découvert dans l'anthropologie coloniale.

Ce voyage de Doutté qui a duré plusieurs mois (de Mars à Octobre 1901) est un vrai parcours ethnographique qui a permis à son auteur de formuler les premières intuitions d'anthropologie marocaine, en désignant les sujets et les thèmes qui n'ont cessé d'occuper les chercheurs dans cette discipline alors naissante. Deux sujets ont particulièrement retenu l'attention de Doutté : l'étude des reprèsentations et des croyances, et la description du système politique.

L'APPROCHE DU SACRE DANS MERRAKECH ET EN TRIBU

Le thème du sacré occupe une place de choix dans l'œuvre d'Edmond Doutté. On connaît son œuvre majeure à ce sujet, Magie et religion en Afrique du Nord[16]. C'est lors de ses expéditions marocaines que Doutté a rassemblé les informations qui allaient lui permettre de théoriser plus tard son approche de la question. Merrakech et surtout En tribu contiennent une information riche au sujet des sites sacrés que Doutté a

(14) *En tribu*, p. 435.

(15) *Idem*.

(16) Edmond Doutté, *Magie et religion en Afrique du Nord*, Alger, 1909.

de bonheur dès les premières années du Protectorat et qui deviendra systèmatique jusqu'à l'échec spectaculaire du dahir berbère.

Enfin le dernier groupe est constitué des juifs marocains auxquels Doutté a consacré de nombreux développements, surtout dans son deuxième ouvrage, En tribu. Son témoignage est d'une grande importance car il décrit les communautés juives de montagne qui allaient bientôt quitter leur villages après la pénétration française... Selon Doutté les juifs marocains ont été islamisés de force après l'arrivée des arabes et ont été maintenus dans un statut servile, celui des "dhimmi" . Cependant Doutté reconnaît que les juifs de montagne sont parmi *"les plus heureuses de ces populations israélites indigènes"*[11], car les berbères, même musulmans ont toujours fait preuve de qualités morales absentes chez les populations d'origines arabes.

On voit donc que la perception par Doutté des marocains n'est pas univoque, en ce sens qu'il ne voit pas les marocains comme un bloc homogène même s'il accrédite l'idée d'une personnalité de base inspirée de l'ethnologie de l'époque, avec tout les clichés concernant la mentalité primitive et la psychologie des sauvages. Voulant comprendre les réactions des marocains à son égard il écrit : *"Tout primitif est choqué profondément par la dissemblance de race ; on sait combien les sauvages ont peur de toute espèce de nouveauté... Au Maroc, dans les régions écartées, les indigènes surveillent avec une inquiétude visible et parfois comique les moindres mouvements de l'européen..."* et il ajoute : *"... dans ce voyage à travers des populations incultes nous devons bien nous figurer, si froissant que cela soit pour notre amour propre, que nous paraissons à ces marocains quelque chose d'impur et que notre corps même leur semble répugnant"*[12]. Doutté cherche vainement une marque de symphatie dans le regard de ceux qu'il rencontre mais il n'y décèle que mépris, méfiance et moquerie. Doutté fait l'expérience de l'altérité et souffre d'être perçu dans sa différence irréductible : *"Je suis l'objet de l'imposture des indigènes, on se presse autour de moi et, quand je me retourne, j'entends des rires étouffés des femmes et des enfants. Je dois à la vérité d'apprendre que c'est mon costume et surtout ma culotte qui excite la curiosité publique, car on ne la quitte pas des yeux ; Les européens peuvent difficilement s'imaginer à quel point leur habillement semble étranger ou grotesque à ces barbares"*[13].

(11) *En tribu*, p. 136.
(12) *Merrakech*, p. 28.
(13) *En tribu*, p. 55.

S'il en est ainsi de l'Islam marocain, qu'en est-il des marocains eux mêmes ? Doutté présente une vision nuancée, voire ambivalente et il est tour à tour révulsé et fasciné par le comportement des personnes qu'il rencontre durant son voyage. Il ne perçoit pas les marocains comme un bloc homogène et il fait vite de les répartir en trois composantes : arabes, berbère et juifs. L'image des arabes reste dans l'ensemble assez négative, même s'il arrive à Doutté de louer certaines de leurs qualités. Il parle même *"d'incroyables délicatesses"* sous *"une apparence barbare"*. Il ne manque pas de souligner les aspects positifs de leur mode de vie, la simplicité de leurs usages, la noblesse de certains gestes. *"C'est ainsi que nous ne remarquons pas toujours chez les musulmans la beauté de leur vie simple, la discrétion dans le langage, la pudeur de leurs scrupules, (ce qu'ils appellent d'un terme intraduisible la h'aia, l'aisance de leurs manières..."*[8]. A côté de cela, nous lisons des jugements à la va vite, basés sur des préjugés et des impressions de voyage vite transformés en convictions. Il fait du marocain un portrait peu flatteur dans l'ensemble.... Corruption, malhonnêteté, ignorance, xénopohobie, telles sont les traits saillants de la mentalité indigène. *"Tout cela sans parler de la violence,du vol,du mensonge, de la perfidie que l'on rencontre chez les Marocains les plus barbares, comme chez tous les peuples primitifs"*[9].

Ce portrait contradictoire du marocain musulman est le résultat d'observations parcellaires et d'expériences personnelles forcément limitées dans le temps et l'espace, que Doutté systématise et dont il cherche à tirer des conclusions générales au sujet de la mentalité marocaine .

S'agissant des berbères, et à l'instar de nombreux voyageurs, Doutté ne trouve pas assez de mots pour vanter leurs qualités. Il admire leur loyalisme, leur franchise et leur sens de l'hospitalité. Il propose avant la lettre une version marocaine du mythe kabyle et voit dans les berbèrs marocains *"le plus clair espoir de l'Afrique du Nord"*, car seuls les peuples *"qui avaient avec les berbères quelque parenté ou quelque ressemblance"*[10] ont laissé leur empreinte dans ce pays. Doutté est de ce point de vue le précurseur de la politique berbère qui sera appliquée avec plus ou moins

(8) *En tribu*, Epilogue, p. 435.

(9) *Idem.*

(10) *En tribu*, p. 344.

d'étude dans différentes régions du Maroc jusqu'au moment où les chercheurs français d'Algérie furent écartés par leurs collègues de la Métropole.

Défenseur zélé du projet colonial, Doutté accorde une grande importance dans ses travaux du début du siècle à la description du système politique marocain *"au temps du vieux makhzen"*[4], et à l'idéologie religieuse qui lui sert de support au sein de la société et de l'Etat. Influencé par ses lectures de l'époque (il était un fervent durkheimien), il s'est attelé à débusquer les manifestations du sacré en forçant au besoin l'explication et en cherchant à tout prix à rattacher les pratiques observées à un fonds méditerranéen, de préférence gréco-latin.

PORTRAIT DU MAROCAIN

Doutté commence son voyage à Rabat dont il fait une description dans le style enthousiaste qui caractérise les écrits des premiers voyageurs, éblouis par la beauté de la nature mais très critiques à l'égard des mœurs de ses habitants. Dès le début le ton est donné. Doutté aime le Maroc mais pas l'islam : *"tout autour la nature verdoie, la sève gonfle les bourgeons, la végétation monte à l'assaut des ruines et, dans ces campagnes fécondes, Chella, de loin, semble symboliser la stérilité et le délabrement de l'islam"*[5]. Cette vision d'un islam décadent revient comme un leitmotiv dans les deux livres de Doutté, qu'il associe à la présence arabe responsable selon lui de tous les maux qui ont frappé le pays. Evoquant les ravages causés par la peste chez les Doukkala au quatorzième siècle, il écrit : *"...un fléau d'un autre genre, mais plus terrible, n'avait cependant pas cessé de les menacer et devait empêcher leur essor,je veux dire les arabes"*[6]. Islam et arabité, telles semblent être les deux principales causes de la décadence du pays, pire encore, d'une société à l'agonie que seule la présence française pourra sauver d'une mort certaine. Lisons encore Doutté parlant de la ville d'Azemmour : *"... c'est maintenant l'image de la ruine, une ville que le temps et les éléments vont consumer pièce à pièce et où l'on imagine volontiers une société dolente qui va mourir d'avoir volontairement restreint son expansion et d'avoir annihilé son énergie dans un mysticisme stérile"*[7].

(4) *En tribu*. Préface.
(5) *En tribu*. p. 22.
(6) E. Doutté, *Merrakech*, p. 2 06.
(7) *Merrakech*, p. 127.

Itinéraire éthnographique d'Edmond DOUTTE dans le Sud du Maroc

Mohamed DAHANE
Faculté des lettres-Rabat

En Mars 1901, Edmond Doutté entame un voyage dans le sud du Maroc dans le cadre d'une série d'expéditions à caractère politico scientifique. Il réalisera cinq missions entre 1901 et 1906 dont les comptes rendus ont été publiés dans différents bulletins et revues coloniales de l'époque[1]. En outre, ces expéditions ont permis à Doutté de rassembler l'essentiel des informations dont il a nourri ses publications ultérieures sur le Maroc notamment Merrakech publiè en 1905 et En tribu publié ultérieurement[2]. L'intérêt de Doutté pour le Maroc est certes lié à son activité de chercheur au sein de l'Ecole des Lettres d'Alger mais il s'explique aussi par les rivalités qui opposaient certains français d'Algérie aux chercheurs venus directement de la métropole. Edmund Burke a retracé les péripéties de cette lutte pour le contrôle de la recherche au sujet du Maroc qui opposa entre autres Doutté à Salomon et à Le Chatelier, à l'époque de la création de la Mission scientifique[3]. Doutté qui avait encore l'espoir de diriger la recherche au profit des cercles coloniaux d'Algérie multipliait les enquêtes et les voyages

---

(1) Des comptes rendus sous forme de rapports ont été publiés dans *le Bulletin du Comité de l'Afrique Française et les Renseignements coloniaux*. En outre Doutté a publié une étude intitulée : *Les Marocains et la société marocaine* dans la Revue générale des sciences pures et appliquées - Paris 1903.

(2) Merrakech, 1905, Ouvrage publié sous le patronage du Gouvernement Général de l'Algérie et du Comité du Maroc.

En tribu, Missions au Maroc par Edmond Doutté-Paul Geutner 1914.

(3) Edmund Burke, "La Mission scientifique" in *Bulletin Economique et Social du Maroc*, N°138-139.

"Comme personne ne peut agir contrairement à la *shari'a* dans ses provinces, toutes les régions [de son royaume] prospèrent et il n'y a pas de limite à ses troupes ni à son trésor. Mais en même temps, il est aussi modeste qu'un étudiant. Pour lui, le riche et le pauvre sont égaux"[53].

Ce genre de propos était sans doute une façon détournée de critiquer l'état des choses dans l'Empire ottoman où les segments conservateurs de l'intelligensia ottomane, auxquels appartenait Isma'il Efendi, considéraient le retour à la *shari'a* comme une condition nécessaire pour surmonter les maux qui rongeaient le système ottoman.

Pour conclure, on peut poser la question suivante : est-il pertinent de parler d'altérité et d'échange dans le cas des voyageurs musulmans en terre d'islam, comme peut nous y inviter le rapport de voyage d'Isma'il Efendi ? Certes, la tradition religieuse dans ses grands traits était la même pour Isma'il Efendi comme pour ses hôtes marocains. La mosquée où lui donna audience le sultan marocain ne différait de celles, ottomanes, qui lui étaient familières, que par l'architecture ; l'institution était sensiblement la même. De plus, la culture savante qui s'y pratiquait et s'y transmettait était dans une large mesure partagée, ce qui rendit possible le débat à propos du *jihad* et des comportements des gouvernants algériens. Mais comme on l'a constaté, dans les pratiques politiques ainsi que dans les rapports entre prince et sujets, une différence de culture politique transparaissait dans le rapport d'Isma'il Efendi, d'où le sentiment d'ambivalence déjà observé et qui rend sans doute compte de la complexité d'une situation où le voyageur ne pouvait s'empêcher d'avoir un sentiment d'altérité au sein même d'une culture globale pourtant commune.

(53) *Ibid.*

résoudre. Il faut rappeler qu'Isma'il Efendi appartenait à la chancellerie de l'Etat ottoman, bien connu pour sa lourde bureaucratie, fondée sur l'usage quasi systématique de l'acte écrit.

Ce qui surprit encore plus Isma'il Efendi, c'était le rapport direct entre le prince et ses sujets, étant habitué aux usages ottomans qui séparaient nettement le sultan de ses sujets(51).

> "Rien dans ses habits ou les choses qu'il porte ne distingue Mawlay Muhammad de ses serviteurs. La seule chose qui le différencie est que lorsqu'il est à cheval, on lève un parasol au dessus de sa tête. Les pauvres gens qui viennent se plaindre de leurs conditions, viennent à lui sans aucun intermédiaire. J'ai été si surpris de le voir demander à chacun des plaignants, qu'il connaissait par leurs noms, les nouvelles de leurs parents et enfants"(52).

On le voit, les propos d' Isma'il Efendi ne sont pas exempts d'une certaine condescendance pour ces traits, somme toute primitifs, du rapport entre un prince rustique et des sujets simples et familiers. Pour le regard "oriental" sophistiqué d' Isma'il Efendi, l'Etat marocain, véritable finistère "occidental" de l'islam méditerranéen, offrait l'apparence d'un Etat tribal où le prince connaissait tout son peuple. En fait, à lire d'autres paragraphes de son rapport, on perçoit une ambivalence dans l'approche d'Isma'il Efendi. Autant il était négativement surpris par la rusticité des manières, autant il était fasciné par le respect stricte que le sultan marocain montrait à l'égard de la *shari'a,* et dont l'ambassadeur ottoman faisait le fondement de la force de Muhammad III.

---

(51) Sur ce point, voir des comparaisons interessantes dans Jocelyne Dakhlia, "Légitimités 'flottantes' : Fête du sacrifice au Maghreb et dans l'Empire Ottoman", in *Le Maghreb à l'époque ottomane, op. cit.*, pp. 21-31. Au XVI[e] siècle déjà, al-Fishtali relevait les différences en ces termes: "la démarche des Califes [c'est-à-dire des sultans sa'adiens] (...) était une démarche spontannée n'obéissant à aucune loi ni règle. Au contraire, les affaires étaient règlées au cas par cas suivant les circonstances du moment, la dynastie se caractérisant par la naïveté arabe et se refusant aux règles à même d'assurer la maîtrise du gouvernement et d'en réduire la spontanéité. Lorsque le pouvoir et la succession revinrent au Commandeur des croyants Mawlay 'Abd al-Malik al-Mu'tasim [1576], (...) il donna à la dynastie une allure étrangère [*'ajamiya* veut sans doute dire, ottomane]. 'Abd al-'Aziz al-Fishtali, *Manahil al-safa fi dhikr mawalina al shurafa,* éd. A. Kurayyim, Rabat, 1972, pp. 200-201.

(52) Archives du Topkapı Saryı, n° E. 4994, *op. cit.*

• **Les observations d'un Ottoman sur la culture politique marocaine**

Isma'il Efendi fut d'abord frappé par la forme que revêtaient les audiences officielles: rien du cérémonial sophistiqué et réglé d'Istanbul ne se retrouvait à Rabat. De fait, autant les ambassadeurs marocains trouvaient le protocole ottoman exagérément compliqué[48], autant il trouvait, lui, le protocole marocain désepérément rudimentaire. Citons quelques observations d'Isma'il Efendi :

> "Les coutumes des sultans de l'ouest sont bien différents des règles et des lois de l'Etat auguste [de l'Empire ottoman] ainsi que de celles de tous les Etats. Quand ils veulent réunir le *Divan* [conseil d'Etat], le sultan monte son cheval et s'en va dans un terrain ouvert ou une grande place. Ses employés et ses troupes se mettent à cheval à ses côtés. Parmi son peuple, ceux qui ont des plaintes ou des requêtes portent un oeuf ou un fruit ou toute autre chose semblable comme pour en faire cadeau au sultan. Ils expliquent ainsi oralement leurs plaintes quelles qu'elles soient. De même, le sultan donne des ordres, tout aussi oralement, pour résoudre leurs problèmes. C'est aussi de cette manière que le sultan donne audience aux ambassadeurs qui viennent de la part des autres princes"[49].

Remarquons d'abord que lui-même avait été reçu comme on l'a vu dans la mosquée d'Ahl al-sunna à Rabat, un jour de vendredi. Dans le fragment cité à l'instant, il faisait sans doute référence aux cérémonies du *'id al-adha*. Cependant, l'image de la reception des ambassadeurs étrangers en plein air, à l'extérieur de la ville ou dans la cour du palais, comme la décrit Isma'il Efendi, n'est pas sans évoquer celle immortalisée par des artistes européens dans le siècle suivant, notamment par J. Delacroix[50].

Notons ensuite que ce qui l'étonna le plus, c'était bien l'oralité qui caractérisait la manière de présenter les plaintes ainsi que celle de les

(48) Al-Zayani qui tente de le comprendre dit néanmoins avoir obtenu de saluer le sultan ottoman à la manière marocaine, c'est à dire en se prosternant puis en baisant la main du sultan. Cf. *op. cit.*, p. 125.

(49) Archives du Topkapı Saryı, n° E. 4994, *op. cit.*

(50) Jean Brignon *et. al.*, *Histoire du Maroc*, Paris, Hatier, 1967, p. 288, où se trouve la reproduction d'un tableau de Delacroix représentant Mawlay Abd al-Rahman à cheval qui rappelle bien les descriptions d'Isma'il Efendi.

ce qu'il pensait de la question. L'ambassadeur "chercha la force en Dieu", dit-il, et répondit :

> "Les orientaux ne consdèrent pas les pécheurs comme des apostats ou des incroyants puisque les actions ne relèvent pas du domaine de la foi. C'est l'opinion des gens de la *sunna* [tradition du Prophète] et de la *jama'a* [communauté des musulmans sunnites]. Ce sont les Mu'tazilites qui soutiennent que les pécheurs doivent être considérés comme des incroyants (...) Y aurait-il une tradition des gens de la *sunna* qui affirmerait le contraire, alors que les honorables *'ulama* la citent. Les gens d'Alger sont des *mujahid*-s et des *ghazi*-s [des combattants de la foi et des résistants]. Si certains parmi eux sont tombés dans le péché, la majorité s'en tiennent à la *shari'a* [loi musulmane sunnite]. Ils sont nos frères de religion"(46).

C'était cette réponse, nous dit encore Isma'il Efendi, qui souleva le courroux du sultan. Quoiqu'il en soit, dans le rapport qu'il rédigea sur sa visite au Maroc, Isma'il Efendi aboutit à la conclusion que Muhammad III avait des convoitises sur les provinces arabes de l'Empire ottoman : il rappela les relations de parenté par alliance que le sultan marocain, lui-même *sharif*, entretenait avec le *sharif* Surur de la Mecque, le premier étant le beau père du second, puis avec l'Imam du Yemen qui lui aussi appartenait à la vaste nébuleuse des *shurafa*, descendants du Prophète. Aussi, la recommandation d'Isma'il Efendi fut-elle sans appel : au lieu de réduire ou de supprimer le recrutement des soldats en Anatolie pour le compte d'Alger, il fallait au contraire l'encourager et le renforcer(47). Les recommandations d'Isma'il Efendi témoignaient clairement de la complexité, voire de l'ambivalence, des relations entre sultanats marocain et ottoman.

La boucle est bouclée pour les aspects diplomatiques du séjour et du rapport de l'ambassadeur. Mais ce rapport, malgré sa concision excessive, revêt une importance particulière quant aux observations personnelles du voyageur ottoman concernant la société et l'Etat marocains.

---

(46) Archives du Topkapı Saryı, n° E. 4994., *op. cit.*

(47) *Ibid.*

A partir de ce point, les versions d'al-Zayani et d'Isma'il Efendi concernant le déroulement de l'audience divergent nettement. Selon al-Zayani, lorsque Isma'il Efendi remit à Muhammad III les lettres d'Abdulhamid, le sultan marocain les donna au *qadi* (juge) pour les lire à haute voix, ne doutant pas un instant qu'elles ne fussent conformes aux rumeurs qui avaient précédé l'ambassadeur ottoman. Or, quand le *qadi* donna lecture des lettres, elles ne contenaient rien d'une délégation de pouvoir sur l'Algérie au sultan du Maroc. Tout au contraire, elles trouvaient des excuses pour les gouvernants d'Alger et exhortaient le sultan du Maroc à l'indulgence à leur égard, en reconnaissance de leurs efforts déployés dans la voie du *jihad* (guerre sainte/résistance à l'agression étrangère). La mauvaise surprise mit le sultan dans une grande colère: il congédia l'ambassadeur et regagna en hâte son palais. Il ignora l'ambassadeur pendant trois jours puis lui ordonna de partir à Tétouan. De plus, l'ambassadeur n'était pas autorisé à gagner l'Algérie : après une longue attente, il lui fut seulement permis de rentrer directement à Istanbul[44]. Il y avait là un véritable incident diplomatique. Mais on voit se profiler ici une caractéristique particulière de la culture diplomatique qui imprègnait les contacts et les tensions entre les partenaires marocains et ottomans. L'incident fut mis sur le compte de l'ambassadeur qui n'avait pas su garder le secret de sa mission, dédouanant ainsi le sultan ottoman de toute responsabilité[45].

• Ambiguités d'une mission: religion et diplomatie

Dans son rapport, Isma'il Efendi donne une version bien différente de celle d'al-Zayani. Lorsque le sultan reçut les lettres, il ne les fit pas lire immédiatement. Il demanda au partère de *'ulama* de réciter et de commenter les *hadith-s* qui traitent du *jihad* ; puis il se mit à énumérer les torts des gouvernants algériens et aboutit à la conclusion qu'ils méritaient d'être jugés comme des apostats. Isma'il Efendi décrit en quelques mots incisifs l'assemblée. Lorsque le sultan parlait, nous dit-il, "ses" *'ulama* hochaient la tête en répétant sans cesse "oui, notre seigneur!". Alors, le sultan se tourna vers Isma'il Efendi et lui demanda

(44) El Moudden, *op. cit.*, pp. 264-5.

(45) Sur les particularités de cette culture diplomatique, voir A. El Moudden, "Les relations maroco-ottomanes, quelques grands traits d'une culture diplomatique" in *Le Maghreb à l'époque ottomane*, coordonné par A. El Moudden, Rabat, 1995, pp. 13-19.

Istanbul et surveillait avec vigilance l'intense activité diplomatique marocaine. Isma'il Efendi était son secrétaire particulier et il l'envoyait pour apaiser les inquiétudes de Muhammad III, mais aussi, et peut-être surtout, pour rassembler des informations sur l'état des relations entre Alger et le Maroc et sur les forces dont disposait le sultan marocain[39].

• La diplomatie entre l'exigence de l'écrit et la tradition orale

Les sources marocaines comme al-Zayani ou Ibn Zaydan donnent force détails sur le voyage d'Isma'il Efendi surtout à partir du moment où il mit pied à terre à Tanger[40]. L'ambassadeur marocain al-'Awni qui accompagnait Isma'il Efendi, l'avait harcelé de questions le long du voyage par mer pour savoir la teneur des lettres qu'il portait en réponse aux doléances marocaines. C'est alors que, selon les sources marocaines toujours, Isma'il Efendi ne sut pas tenir sa langue et garder le secret de sa mission et insinua que le sultan ottoman avait demandé aux autorités d'Alger, dans les lettres qui leur étaient adressées et qu'il portait aussi, de se mettre à la disposition du sultan marocain. L'ambassadeur marocain crut comprendre que le sultan ottoman laissait les mains libres au sultan marocain en Algérie. À Tanger, il en informa le gouverneur qui, de son côté, porta la nouvelle par courrier rapide au sultan à Marrakech. Al-Zayani rapporte avec quelque ironie comment ces hommes du Makhzen avaient pris leurs désirs pour des réalités[41]. Mais le sultan marocain ordonna que le voyage d'Isma'il Efendi, de Tanger à Rabat où il se déplaça lui-même pour donner audience à l'ambassadeur ottoman, se passât dans la plus grande pompe. À Rabat, Isma'il Efendi participa à la prière de l'*'Id al-'adha* (vers le 15 octobre 1785) où la ville et la troupe reçurent l'ordre de se montrer dans leur plus grand apparat, pour faire apparaître à l'ambassadeur d'Istanbul les forces de l'islam, nous dit al-Zayani[42]. Mais le sultan ne recevait pas encore Isma'il Efendi qui devait attendre la prière du vendredi suivant où une audience lui fut donnée devant quelques deux cents *'alim*-s selon l'estimation d'Isma'il Efendi lui même[43].

---

(39) El Moudden, *op. cit.*, pp. 322-324.

(40) Al-Zayani, *op. cit.* et Abd al-Rahman Ibn Zaydan, *Ithaf a'lam al-nas bi jamal akhbar hadirat Maknas*, Rabat, 1931, 5 vol., vol. III.

(41) al-Zayani, *op. cit.*, pp. 84-86.

(42) *Ibid.*

(43) Archives du Topkapı Saryı, n° E. 4994.

shaykh al-Tawdi bin Suda; d. 1795)[35]. C'était sur cet arrière plan de tension que les multiples missives marocaines des années quatre-vingts tentaient d'augmenter la pression sur la Régence d'Alger. Les lettres portées par 'Abd al-Karim al-'Awni en 1784 faisaient une critique extrêment dure des autorités d'Alger. Ainsi, leur loyauté au sultan ottoman ne dépassait pas la prononciation de la *khutba* [sermon de la prière du vendredi] en son nom car elles faisaient la guerre ou la paix avec qui elles voulaient. Si elles ne respectaient pas les traités passés par le sultan ottoman avec les puissances étrangères, comment pouvaient-elles se réclamer d'appartenir à son empire ?[36] (référence au traité de paix qui venait d'être signé entre l'Empire Ottoman et l'Espagne en 1783)[37]. Muhammad III rappela les exactions des Turcs d'Alger lors de leur occupation de la Tunisie (entre 1735 et 1756), à tel point qu'ils protégeaient les maisons des Anglais et des Français et forçaient les maisons des musulmans. Muhammad III passa en revue les aspects multiples de leur mauvaise conduite en Algérie même, dont surtout la consommation des boissons alcooliques et la pratique de l'adultère. Le sultan marocain, disant se baser sur les comptes rendus qui lui parvenaient de l'Algérie même, signala que les gouvernants d'Alger tiraient leur force des contingents de troupes turques qui étaient recrutées régulièrement en Anatolie et envoyées en Algérie, ce qui leur permettait de persister dans leurs exactions. Aussi, Muhammad III préconisa-t-il, en conformité avec le pricipe connu de la *shari'a* "ordonner le bien et interdire le mal", de mettre fin à ces renforts et de renvoyer d'Istanbul les représentants d'Alger auprès de la Sublime Porte[38].

De son côté, Alger avait un lobby assez fort à Istanbul. L'Algérie avait été la première contrée du Maghreb à rejoindre l'Empire au XVIe s. C'était aussi la seule province de l'Afrique du Nord ottomane où ne s'était pas développé un système dynastique local, ce qui conduisait les autorités d'Alger à maintenir des relations plus solides avec Istanbul, même au XVIIIe s. Dans les années quatre-vingts, le grand amiral Djezayirli Hasan Pasha faisait figure de chef du lobby pro-algérien à

(35) Abdelhadi Tazi, *al-tarikh al-diplomasi li'l-maghrib*, Mohammedia, 1988, vol. IX, pp. 448.

(36) El Moudden, *op. cit.*, pp. 319-320.

(37) Lourido Diaz, *op. cit.*, p. 696.

(38) Archives du Premier Ministère (Başbakanlık) à Istanbul, fonds *Hattı Hümayun*, document n° 924 et *Namei Hümayun*, registre n° 9, p. 180, 185.

règnes respectifs par une période de collaboration. Les corsaires marocains devaient respecter les bateaux français dans les eaux territoriales algériennes, du fait de l'amitié algéro-française, de même que les corsaires algériens étaient supposés respecter les bateaux espagnols dans les eaux territoriales marocaines en considération de l'amitié maroco-espagnole[31]. Mais progressivement, du fait de l'hostilité permanente des relations entre Alger et l'Espagne pour la question d'Oran, les navires algériens ont commencé à traiter les bateaux espagnols comme bonne prise même au large des côtes marocaines. Ce qui entraînait des complications avec le Maroc, car en plus des réclamations incessantes de l'Espagne, cela menaçait dangereusement le commerce du blé marocain avec l'Espagne et qui était une source importante de numéraire pour le trésor marocain. Le mécontentement de Muhammad III s'était trouvé accru lorsque dans l'hiver 1774-1775, les Algériens n'avaient entrepris aucune action contre Oran, pendant que le sultan marocain tenait le siège devant Melilla, occupée par les Espagnols[32]. Y avait-il eu un accord préalable dans le sens d'une action commune contre les places tenues par les Espagnols au Maroc et en Algérie et que les Algériens n'auraient pas honoré ? Rien dans la documentation disponible ne permet de l'affirmer. Mais les lettres du consul de France au Maroc Louis Chénier permettent d'affirmer qu'il y avait eu au moins des promesses fermes dans ce sens. Il affirme : "Ledit Divan disant sans cesse que si sa Majesté impériale voulait faire la guerre à l'Espagne, il s'y joindrait et que ses troupes, d'un côté, et les Turcs, de l'autre, pourraient chasser les chrétiens qui sont sur la côte en commençant par Oran"[33]. Muhammad III dut prendre ces promesses au pied de la lettre, alors que, semble-t-il, il s'agissait plus de manoeuvres tendant à affaiblir le Maroc à travers une guerre avec l'Espagne que d'autre chose[34]. Pire encore, la Régence décida de punir sévèrement les tribus arabes de l'ouest algérien qui avaient rejoint le siège de Melilla. Aussi, le sultan marocain demanda-t-il une *fatwa* aux *'ulama* par laquelle, les gouvernants algériens étaient déclarés apostats qui méritaient d'être combattu bien avant les chrétiens. (parmi ces *'ulama* se trouvait le fameux

---

(31) Lourido Diaz, *op. cit.*, p. 664.

(32) *Ibid.*, pp. 666-673.

(33) P. Grillon, *Un chargé d'affaires au Maroc: la correspondance de Louis Chenier 1787-1782*, Paris, 1970, pp. 337-338.

(34) Lourido Diaz, *op. cit.*, p. 673.

pour l'islam[25]. Dans les années quatre-vingts, le nombre des ambassadeurs marocains à Istanbul s'était multiplié de manière remarquable. A certains moments, ils se trouvaient à quatre, voire à six, en 1784-1786, chacun étant venu pour une mission particulière[26]. Muhammad III voulait contribuer à l'effort de guerre d'Abdulhamid I, aussi envoyait-il à Istanbul sommes d'argent, poudre ou salpêtre, navires de guerre en plus des présents habituels échangés entre sultans[27]. Il participait aussi activement à la libération des ottomans captifs à Malte qu'il renvoyait à Istanbul. Tout cela dans le cadre d'une politique qui se revendiquait comme une obligation de solidarité entre princes musulmans, exprimée dans un discours nettement panislamique (nécessité de l'union des princes musulmans face à l'union de leurs ennemis, les princes chrétiens, en référence à l'aide que l'Angleterre avait apportée à la Russie lors de l'envoi de la flotte de celle-ci de la mer Baltique en Méditerranée en 1770)[28].

Or, la plupart de ces ambassadeurs marocains portaient avec eux des lettres de doléances contre les exactions des gouvernants d'Alger[29], ce qui nous ramène au contexte maghrébin du voyage d'Isma'il Efendi. Dans l'activité diplomatique fébrile du sultan marocain, il semble bien que le dessein plus ou moins clairement exprimé fût d'obtenir les faveurs du sultan ottoman contre la Régence d'Alger. Isma'il Efendi allait même conclure dans le rapport de sa mission que Muhammad III avait des convoitises sur l'Algérie et peut-être même au delà, sur toutes les provinces arabes de l'Empire ottoman.

• Complexités d'une relation triangulaire

Quelles sont les doléances marocaines ? Muhammad III et le Dey d'Alger Muhammad bin 'Uthman (1766-1791)[30] avaient commencé leurs

(25) Cf. Muhammad b. Hamdun Ibn al-Haj, *al-durr al muntakhab al-mustahsan, ms,* Khizana Hassaniya, Rabat n° Z 12184, vol. VI, p. 207.

(26) El Moudden, *op. cit.*, pp. 238-9.

(27) Abderrahim Benhadda, *al Maghrib wa'l-bab al-'ali min muntasaf al-qarn al-sadis 'ashar ila nihayat al-qarn al-thamin 'ashar*, Zaghouane, 1998, pp. 195-200.

(28) El Moudden, *op. cit.*, pp. 300-304 et 296-297.

(29) Le détail des doléances marocaines et des réponses ottomanes se trouve dans les Archives du Premier Ministère (Başbakanlık) à İstanbul, fonds *Cevdet, Hariciye* n° 8901.

(30) Sur le Dey Ibn 'Uthman, voir Muhammad T. al-Madani, *Muhammad 'Uthman Basha, day al-Jaza'ir 1766-1769*, Alger, 1986.

expansionnistes de la Russie, particulièrement lorsque celle-ci annexa la Crimée en 1779. Le grand vizir Halil Hamit (decembre 1782-mars 1785) menait le camp de la paix. Par le Traité de Aynalı Kavak[20], il engageait le sultan à reconnaître l'annexion russe de la Crimée. Dans la foulée, il entreprit un programme ambitieux de réformes multiples dans l'armée, l'administration et l'économie. Son adversaire n'était autre que Djezayirli Ghazi Hasan Pasha. Celui-ci avait gagné son titre de *ghazi* (combattant) lors de la bataille navale de Tcheshmé (juillet 1770)[21]. Promu grand amiral en 1774, il entreprit la recostruction de la flotte ottomane détruite à Tcheshmé. Après l'annexion de la Crimée par la Russie, il mena une campagne contre le grand vizir dont il essaya de convaincre le sultan de la traîtrise. Halil Hamit était accusé même de vouloir remplacer Abdulhamid I par son neveu Selim. Destitué en mars, il allait être exécuté un mois après. Et c'était Djezayirli Hasan Pasha qui tint l'intérim avant la nomination de Kodja Yusuf Pasha (janvier 1786-juin 1789) qui symbolisait le triomphe du camp de la guerre[22]. La deuxième guerre ottomano-russe (du 14 août 1787 au 9 janvier 1792) n'était plus qu'à un an et demi de distance.

C'était dans cette atmosphère enfiévrée de luttes de cour et de préparation à la guerre qu'Isma'il Efendi fut désigné pour raccompagner l'ambassadeur marocain 'Abd al-Karim al-'Awni au Maroc[23]. Plus que d'une tâche de réciproque protocollaire, Isma'il Efendi était chargé d'une mission relativement délicate. Il s'agissait d'aller voir sur place le développement dangereux des relations entre le Maroc et la Régence d'Alger. Depuis son avènement en 1757, Muhammad bin 'Abdallah (ci-après Muhammad III) (1757-1790) s'était engagé dans une politique résolue de rapprochement avec Istanbul, rompant avec la politique 'alawite séculaire de méfiance voire d'hostilité à l'égard des Ottomans[24]. Cette politique s'était davantage confirmée lors de la première guerre ottomano-russe que le Maroc avait rejoint contre la Russie. La débâcle de Tcheshmé avait été reçue au Maroc comme une immense catastrophe

(20) *Ibid.*, p. 425.

(21) *Ibid.*, p. 269.

(22) Sur cette lutte entre camp de la paix et camp de la guerre, voir *ibid.*, pp. 424-425.

(23) Abderrahmane El Moudden, *Sharifs and Padishahs: Moroccan Ottoman Relations from the 16th through the 18th centuries, Contribution to the study of a Diplomatic Culture*, PhD inédite, Princeton, 1992, p. 263.

(24) Ramon Lourido Diaz, *Marruecos y el mundo exterior en la secunda mitad del siglo XVIII*, Madrid, 1989, p. 677.

question "renseignements sur l'ambassadeur Isma'il Efendi", il répond : on n'a rien trouvé (*Bulunmamıştır*)[15]. On sait seulement qu'il appartenait à la *qalemiye*, département de la chancellerie, tout en étant un *'alim* ; qu'il était au service du Kapudan Pasha, Djezayirli Ghazi Hasan Pasha[16]. On connaît les vissicitudes de l'épisode marocain de sa vie, à travers son propre rapport et à travers les sources marocaines[17]. Quant à sa vie antérieure ou après sa mission, ce sont des périodes qui restent, pour le moment encore, dans l'obscurité.

Le voyage d'Isma'il Efendi au Maroc se situe au printemps de 1785, car, au tout début de son rapport, il précise que c'était Djezayirli Hasan Pasha qui l'avait désigné pour cette mission au début de son intérim comme grand vizir. Or on sait que Hasan Pasha remplaça le grand vizir destitué Halil Hamit le 31 mars 1785[18]. Dans quels contextes s'opéra donc ce voyage ? On peut scruter ces contextes à deux niveaux : l'un international, impliquant Istanbul et ses voisins, notamment la Russie de Catherine II, et les complications que cela entraînait dans la politique intérieure ottomane même. Un deuxième niveau du contexte du voyage d'Isma'il Efendi se situait au Maghreb et concernait les relations entre le Maroc, l'Espagne et la Régence d'Alger.

- **Contextes : luttes internes et enjeux externes**

À Istanbul, le sultan Abdulhamid I (1774-1789) avait commencé son règne sous le signe du traité de Kütçük Kainardja qui avait mis fin à la guerre ottomano-russe de 1768-1774 au détriment de l'Empire ottoman. Par ce traité, en effet, l'Empire avait perdu la souveraineté sur la Crimée, et la Russie avait gagné sa première ouverture sur la Mer Noire en obtenant la possession définitive du port d'Azov[19]. Début de règne difficile, mais qui avait convaincu le sultan de la nécessité d'engager des réformes qui ne pouvaient aboutir que dans un environnement de paix. Or la cour était composée de clans rivaux, opposés quant à la politique à suivre à l'égard des ambitions

(15) *Ibid.*, p. 141.

(16) Sur Djezayirli Hasan Pasha, cf. *Hisoire de l' Empire Ottoman*, sous la direction de Robert Mantran, pp. 423-424.

(17) Surtout al-Zayani, voir *infra*.

(18) *Histoire de l'Empire Ottoman*, *op. cit*, pp. 423-424.

(19) *Ibid.*, p. 314.

XVIIIe s. cependant, on repère de nombreux voyageurs venus au Maroc à partir des terres orientales, que cela soit de l'Algérie proche, comme Ibn Hmadduche qui a laissé dans son récit de voyage des notations précieuses sur le Maroc de la première moitié du siècle[9] ; ou venant directement de la capitale ottomane Istanbul, comme Isma'il Efendi[10] ou Azmi Efendi[11] entre autres, tous deux diplomates d'ailleurs.

Contrairement aux voyageurs marocains qui ont écrit des récits de voyage circonstanciés, les voyageurs ottomans se sont limités à écrire des rapports sur leurs missions diplomatiques. Les lecteurs potentiels visés étaient sans doute dissemblables. Les récits de voyage marocains respectaient les règles d'un genre destiné à une audience large, d'où un intérêt pour le merveilleux et pour l'anecdote aussi bien que pour l'information vérifiée[12]. D'ailleurs, dans le cas des ambassadeurs marocains, les indications concernant la substance de leur mission diplomatique propre restent souvent très subsidiaires par rapport au fil du récit des aventures et observations de l'auteur[13]. Par contre, les voyageurs ottomans, dans ce cas particulier tout au moins, n'ont produit que des rapports concis et précis. C'est que le fruit de leurs missions était destiné à un usage interne à la bureaucratie ottomane, d'où le caractère sobre et pragmatique de leurs écrits. Il s'agit de rapports, *taqrir*, qui portent les caractéristiques de tout rapport : constat d'une situation, déroulement d'une action, et recommandations pratiques. Cependant, le rapport de Isma'il Efendi est relativement substantiel, en comparaison à d'autres. En outre, dans sa concision, il fait des notations extrêmement précieuses sur la marche de l'Etat marocain et sur la société marocaine des années quatre-vints du XVIIIe s.

D'Isma'il Efendi, on sait très peu de choses. Reşit Unat qui a consacré un ouvrage aux ambassadeurs ottomans[14] le confirme. A la

(9) 'Abd al-Razzak Ibn Hmaddush al Jaza'iri, *Lisan al-maqal fi'l-naba' 'an al-nasab wa'lhasab wa'l-hal*, édité et publié A. Saadallah, sous le titre *Rihlat ibn Hmaddush al-Jaza'iri*, Alger, Bibliothèque Nationale, 1983.

(10) Le rapport d'Isma'il Efendi est consigné dans le document qui porte le n° E. 4994 dans les archives du Topkapı Saryı.

(11) *Ibid*, n° 4034/2.

(12) La *Turjumana* d'al-Zayani est un cas extrême à ce propos.

(13) Cf. surtout al-Tamgruti et Ibn 'Uthman, *op. cit.*

(14) Reşit Unat, *Osmali sefirleri ve sefaretnameleri*, Ankara, 2e éd., 1987, pp. 137-141.

voyageurs marocains[4], même si c'est seulement une minorité parmi eux, comme toujours, qui se décide à raconter par écrit le voyage. Deux voyageurs émergent au dessus des autres et conjuguent dans leurs récits de voyage les informations sur leur missions diplomatique et leur pélerinage, il s'agit de Ibn 'Uthman et d'al-Zayani[5].

Exubérance des récits et plus encore récurrence de la pratique du voyage des Marocains vers l'est. Mais la réciproque n'était pas toujours vraie.

- **Rareté des voyages orientaux au Maroc**

Il faut remonter jusqu'au VIII[e] ou XI[e] s. pour rencontrer un Ibn Hawqal[6] ou un al-Bakri[7] qui, soit à partir de l'Orient, soit à partir de l'Andalousie, jettent un regard sur le Maghrib extême d'alors. Assez curieusement, du XVI[e] au XVIII[e] s., les voyageurs orientaux qui auraient fait le périple jusqu'au Maroc et laissé leurs mémoires de route nous sont encore pour le moment inconnus. Rien de comparable avec la richesse des voyages européens où les récits de captifs rivalisent avec les témoignages de membres de missions diplomatiques ou religieuses[8]. Au

(4) al-Jabarti signale de nombreux cas de voyageurs marocains dont le séjour en orient a retenu l'attention du chroniqueur pour une raison ou pour une autre, mais qui n'ont pas fixé par écrit eux-mêmes leurs expériences. Cf. par exemple Abd al-Rahman al-Jabarti, *Tarikh 'aja'ib al-'athar fi'l-tarajim wa'l-'akhbar*, Beiruth : Dar al-Faris, s.d. [1970?], 3 vol., vol. I, pp. 327, 383 et surtout 571-572 où il rapporte le cas d'un certain Ahmad b. 'Ali al-Jazuli qui se rendit en pèlerinage en 1768 puis, de retour en Egypte, décida de s'y installer, avant de reprendre la route pour l'Anatolie où il gagna quelque renommée comme *faqih*. Finalement, il regagna l'Egypte où il s'installa définitivement jusqu'à sa mort en 1782-83. Malheureusement, cette carrière mouvementée et si riche en expériences ne semble avoir inspiré en lui aucun don d'écrivain.

(5) Muhammad Ibn 'Uthman al-Miknasi, *Iharaz al-Mu'alla wal-raqib..*, *ms.* 5264, Khizana Hassaniya, Rabat, lequel a fait l'objet d'un travail de thèse de doctorat d'Etat par Mohammed Boukbout, soutenue à la Faculté de Tétouan, 2000-2001; Abul-Qasim al-Zayani, *al-Turjumana al-qubra*, Rabat, 1967.

(6) Abul-Qasim Ibn Hawqal, *Surat al-'ard*, Beirut, 1962. Cf. Mohammed al-Mannuni, *al-masadir al-'arabiya li tarikh al-maghrib*, Publications de la Faculté des Lettres de Rabat, 1983, p. 19.

(7) Abu 'Ubayd Allah al-Bakri, *al-Mughrib fi dhikr ifriqia wa'l-maghrib*, traduit par de Slane, *Description de l'Afrique septentrionale*, 1913, réimprimé Paris, Maisonneuve,1965. Cf. al-Mannuni, *op. cit.*, p. 20.

(8) Magali Morsy, *La relation de Thomas Pellow, une lecture du Maroc du18[e] siècle*, Paris, 1883, cf. Introduction.

était aussi une étape quasi-obligatoire pour les pélerins marocains. Le séjour pouvait donc durer plusieurs jours, voire plusieurs semaines dans un lieu donné, et les voyageurs avaient le temps de nouer des relations avec les populations locales. Ils avaient aussi le temps de partager leur quotidien. Il faut ajouter que le voyage comportait son train de difficultés et de surprises pas toujours agréables. C'était là autant de raisons qui pouvaient inciter le voyageur à fixer par écrit ses impressions, ses aventures et mésaventures, ses rencontres ainsi que les divers évènements qu'il observait en cours de route, que ceux-ci engagent la caravane ou les populations qu'elle traversait sur son chemin. Sans oublier que les pélerins considéraient le fait de fixer par écrit le récit de leur voyage comme faisant partie d'un devoir religieux. Car il s'agissait de faire oeuvre charitable que de renseigner ceux qui étaient encore des pélerins potentiels sur les avantages et les contraintes de la route ainsi que sur les meilleurs moyens de les contourner à la lumière de l'expérience. Certains récits de voyage prennent nettement l'allure de guide de voyage. C'est ce qui justifie que le genre de récit de voyage au Hijaz, appelé *rihla hijaziya* ou *hajjiya*, l'emporte de loin sur les autres types de récit de voyage, dont surtout la *rihla sifariya* ou rapport de mission diplomatique[1]. Retenons quelques noms parmi les plus illustres. Al-Tamgruti, à la fin du XVI[e] s., laisse une description remarquable d'Istanbul de Murad III, et des provinces ottomanes de l'Afrique du Nord[2]. Al-'Ayyashi au milieu du XVII[e] s. offre des aperçus sur la vie religieuse, intellectuelle, économique et sociale de la rive sud-méditerranéenne et du Hijaz[3]. Pour le XVIII[e] s., on connait de nombreux

(1) Il existe une bibliographie riche de textes de *rihla*-s et d'études plus ou moins récentes sur le sujet qu'il n'est pas possible ni utile de signaler ici de manière exhaustive. Beaucoup de textes de *rihla*-s demeurent encore à l'état de manuscrits. On se reportera avec profit à la récente thèse de Doctorat d'Etat de Mustapha El Ghachi, *al-rihla al-maghribiyya wal'-charq al-'uthmani, muhawala fi bina' al-sura*, Faculté des Lettres de Rabat, 2002-2003, où on peut trouver une recension et des analyses des principaux récits de voyages marocains en Orient connus à ce jour. Le travail en cours de Nezha Okkeli sur la caravane de pèlerinage marocaine et ses fonctions économiques, politiques et culturelles, promet aussi d'être une contribution substantielle dans ce domaine.

(2) 'Ali al-Tamgruti, *al-Nafha al-Miskiyya fi'l-sifara al-turkiyya*. Lithographié par les soins du comte H. de Castries et partiellement traduit en français en 1929, ce texte a été récemment édité et publié par A. Chadli, Rabat, 2002.

(3) Abu Salim al-'Ayyashi, *Ma' al-mawa'id*, lithographe, Fès, 1898-1899, 2 vol., réimprimé par Mohammed Hajji, sous le titre *al-rihla al-'ayyashiyya*, Rabat, 1977, 2 vol.

Un regard ottoman sur le Maroc de la fin du XVIIIe s. : le rapport de voyage d'Isma'il Efendi (1785)(*)

Abderrahmane EL MOUDDEN
Faculté des Lettres - Rabat

Le voyage, pratique et récit, constitue une dimension importante de la culture marocaine, depuis au moins le XIVe s. Ibn Battuta n'est que le plus fameux dans une série de voyageurs, les uns obscurs, les autres plus connus, qui nous ont légué une littérature de voyage (*rihla*-s) riche et variée. Si bien qu'on peut parler d'une vrai tradition littéraire, d'un modèle que beaucoup de voyageurs tentent de reproduire lorsqu'ils se trouvent en situation de voyage.

• Exubérance des *rihla-s* marocaines vers l'Orient

A partir du Maroc, sorte de terminus du monde arabo-musulaman vers l'ouest, les raisons de voyager ne manquaient pas: commerce, quête de ressourcement mystique et/ou de savoir, pélerinage ou mission diplomatique; le mouvement des voyageurs vers l'est paraissait comme une tendance naturelle. Parmi ces facteurs de voyage le pélerinage était sans doute l'élément le plus déterminant, ceci pour plusieurs considérations. D'abord, la longueur du trajet qui dure, en moyenne, un an et demi par caravane terrestre, avant le XIXe s. et l'introduction du voyage par mer. De ce fait, la caravane pélerine traversait l'Algérie, la Tunisie, la Libye, l'Egypte, le Hijaz. La Palestine, à l'aller ou au retour,

(*) Je voudrais remercier Mohammed Naciri pour ses commentaires sur une version antérieure de ce texte.

Sans revenir sur le style d'Evliyâ et sur la manière dont il travaillait, il faut considérer ses descriptions comme des témoignages exceptionnels qui nous sont parvenus. Même si nous n'avons pas tous les éléments pour juger la globalité ni d'une guerre ni d'une bataille, les parties concernant les itinéraires des armées sont très précieuses. Dans tous les cas, il faut naturellement compléter et surtout comparer les renseignements d'Evliyâ avec d'autres documents pour parvenir à une idée plus ou moins acceptable.

Les descriptions de batailles que Evliyâ fait, donnent également les clefs d'une certaine mentalité des lettrés ottomans du XVIIe siècle et la façon dont les Ottomans abordent les rapports entre les peuples. Faut-il souligner que dans ces rapports l'élément religieux domine et que tous le reste semble être sacrifié à ce facteur. Le voyageur Evliyâ ou l'écrivain ne voit le monde qu'à travers le prisme religieux. De ce fait, il participe à la guerre en tant qu'acteur, et même lorsqu'il rencontre les adversaires avec lesquels une paix est signée, les tensions religieuses persistent. Evliyâ, comme les autres chroniqueurs, traitent l'ennemi chrétien avec mépris et insultes. L'une des caractéristiques des récits d'Evliyâ, c'est le plaisir avec lequel il narre les scènes de violence au cours des batailles. Evliyâ est un homme avide : dans toutes les batailles, surtout celles où l'armée tatare prend part, il parle d'or, de butin, de chevaux, d'esclaves capturés, volés par l'armée, des cadeaux qu'il reçoit avant ou après les batailles.

Si avec le *Seyahatnâme* d'Evliyâ Çelebi, on ne peut pas constituer véritablement une histoire militaire ou des histoires de batailles, il devient indispensable chaque fois qu'on doit parler de la géographie ou d'une bataille où Evliyâ a pris part, ou même des officiers qui ont participé à telle ou telle bataille.

pendant 7 ans et a participé à 77 gaza. A La Canée, en Crète, l'armée a assiégé la forteresse 7 jours 7 nuits[42], de même, elle a donné l'assaut sur 7 colonnes, en laissant derrière elle 7.000 martyrs. Dans une lettre que le doge de Venise aurait envoyée au sultan, à propos de la Crête, l'île aurait 600.000 habitants, 76 forteresses, un revenu équivalent de 7 trésors d'Egypte, elle a 770 villages, 7 mines d'or, d'argent et autres, et elle mesure 770 milles de circonférence[43]. À Azov, également le siège a duré 70 jours et 70 nuits[44]. Evliyâ aime également, les 40, les 40.000. De même, lorsqu'il énumère les navires composant la flotte ottomane qui assiège la forteresse d'Azov, Evliyâ parle en tout de 400 navires montés par 40.000 marins et de 40.000 soldats tatares de Bucak, de 40.000 Moldaves et Valaques, de 20.000 soldats de Transylvanie et 80.000 Tatares de Crimée. Ainsi si on compte bien l'armée ottomano-tatare doit faire environ 200.000 hommes, ce qui est, bien entendu, tout à fait disproportionné pour la prise d'une forteresse, défendue essentiellement par les Cosaques.

Au cours du siège d'Ozu, qui dura environ une semaine, on dénombra 11.060 prisonniers de guerre cosaques, 6.000 têtes coupées, 260 canons pris. Evliyâ fut personnellement chargé du transport du butin, d'organiser, de grandioses parades militaires à Akkirman devant Melek Ahmed Pacha et à Istanbul devant le jeune sultan Mehmed IV.

À Candie, selon un document[45], durant les trois ans de siège, l'armée ottomane lança 199.775 boulets, 52.0851 bombes et utilisa 111.313 quintaux de poudre pour 3.960 mines. Elle perdit 139.487 hommes toutes catégories confondues dont 15 pachas. Pour Evliyâ, qui dit avoir consulté les registres officiels, il y aurait eu 715.297 tués du côté ottoman et 80.000 du côté vénitien[46], chiffres qui paraissent exagérément gonflés, même s'il s'agissait des statistiques tenues depuis 25 ans.

---

(42) *Seyâhatnâme*, vol, II, p. 153.

(43) *Seyâhatnâme*, vol, II, p. 164.

(44) Seyâhatnâme, vol, VII, p. 886.

(45) *Makalât-i hikâyât-i 'Azimet-i Kandiye berâyi merhûm vezir-i a'zam Köprülü-zâde Ahmed Pacha gâzî ve müdjahid fî sebîl al-Allah* (Ecrits concernant le siège de Candie par Köprülü-zâde Ahmed Pacha, combattant et guerrier pour l'amour de Dieu), lithographie, (s. d.), p. 93-94.

(46) Nous avons additionné tout simplement les "données" fournies par Evliyâ.

Dimetoka, puis à Yenichehir en Grèce, d'où il écrivait au grand-vizir : "Si la guerre devait durer encore un an, mes pays bien gardés ne seraient plus capables de fournir de soldats, de munitions et autres nécessités de guerre"(41).

Fazıl Ahmed Pacha, était dans une situation difficile : l'armée s'impatientait, des révoltes éclataient régulièrement parmi les volontaires d'Anatolie, le sultan était pressé et la population d'Istanbul courait dans les mosquées pour prier et espérer la victoire. Un climat général d'épuisement et de démoralisation se développait de partout. Evliyâ relate longuement ce malaise dans l'armée, ainsi que dans la capitale, bien qu'il existe un écart chronologique entre l'historiographe officielle et son récit. D'un dernier sursaut, le grand-vizir réussit à persuader le sultan de le soutenir encore un an indiquant qu'il ne restait plus que quelques dizaines de mètres pour atteindre les remparts de la forteresse. En effet, selon Evliyâ, les deux armées se rencontraient de plus en plus dans les galeries. La paix signée le 5 septembre 1669 permettait aux Vénitiens de quitter l'île avec leurs armes et biens. Au cours des négociations, Evliyâ semble être présent et participe même aux discussions, mais là aussi, il semble que c'est un rôle qu'il se donne.

CONCLUSION

Ainsi les récits de batailles d'Evliyâ sont plutôt la reconstitution d'une certaine atmosphère de guerre plutôt qu'une source pour l'histoire militaire. Bien sûre, Evliyâ est tout à fait partial. Même quand les Ottomans se font battre par l'ennemi, il tente par tous les moyens de la rhétorique d'atténuer la défaite, ou tout simplement, il considère que c'est la punition divine. Il montre sa préférence pour tel ou tel personnage lorsqu'il est nécessaire de trouver un responsable à la défaite.

Avec les relations de voyage d'Evliyâ, il est pratiquement impossible d'avoir une idée exacte des forces en place. Car chez Evliyâ, les chiffres sont plutôt symboliques que réels. On peut lire dans un passage concernant les différentes campagnes auxquelles il a participé avec le khan de Crimée dans les territoires polonais qu'il a parcouru ce territoire

(41) Hasan Agha, *op. cit.*, BNF, sup. turc, 506, f°172 V : 1 *djemaziye'l-ahîr* 1079 h./7 Octobre 1668.

De son côté, l'armée turque avait depuis 1645 fortifié les abords de la ville, même construit une nouvelle ville appelée "Nouvelle Candie". Dès son arrivée, le grand-vizir fit construire de nouveaux ouvrages sous la conduite ingénieuse de Zülfikâr Agha, maître des matins des janissaires. L'armée ottomane concentra l'essentiel de ses forces dans la partie ouest de la ville, près du bastion Saint-André, désigné par Evliyâ Marais (Göllük). Le grand vizir prit son quartier vis-à-vis du bastion de Panigra, l'agha des janissaires eût ordre de se poster vis-à-vis du bastion Martinengo, et le surintendant des finances devant la courtine du même nom, qui est entre le bastion Martinengo et celui de Bethléem[40].

Les Turcs amenèrent avec eux un certain nombre de canons fabriqués à la fonderie impériale d'Istanbul. Mais la plus grande partie de l'artillerie fut coulée sur place, à Inadiye, à quelques kilomètres à l'est de Candie. Selon Evliyâ, "3.000 ouvriers spécialisés" y travaillaient, jour et nuit. L'historien Râchid rapporte que pour les besoins de cette fonderie, on se procurait l'argile dans les eaux de Kaghıthane, à Istanbul, qui était la meilleure de toutes et, pour cette raison, le grand-vizir faisait surveiller la production car elle faisait l'objet de contrebande et d'exportation illégale.

Du côté vénitien, le marquis de Ville, lieutenant général des armées françaises, se posta juste en face du bastion de Jésus. Le provéditeur général, Morosini prit son quartier à la sortie du bastion de Panigra en face du grand-vizir et le provéditeur de la république, Bataglia, choisit le sien entre les courtines de Saint-André et de Bethléem.

La campagne de 1667 s'acheva par des pertes considérables de part et d'autre. Chaque camp recevait en permanence des renforts. L'enthousiasme du grand-vizir laissait pourtant place à un pessimisme qui inquiétait le sultan. L'armée montrait des signes de fatigue et de lassitude. Surtout les renforts en hommes, en vivres et en munitions devenaient de plus en plus difficiles à fournir. Devant des propositions vénitiennes financières intéressantes - vingt-cinq mille ducats annuels pour une paix -, Mehmed IV hésita à poursuivre la guerre. Durant, l'été 1668, il annonça à plusieurs reprises qu'il allait venir personnellement prendre le commandement : il partit même d'Edirne pour s'installer à

(40) Tous ces détails sont donnés aussi bien par Evliyâ que par Ducrot.

Candie (Herakleion). Aussi, après de longs préparatifs durant l'hiver, la concentration des forces et du matériel de guerre à la Canée, le grand-vizir fut nommé au printemps 1666 commandant en chef (*serdâr-i ekrem*) pour la conquête définitive de la Crète. Parti d'Istanbul, le 15 mai 1666, il aborda le rivage de la Crète, le 3 novembre 1666, et fit peu après le siège de Candie le 26 mai suivant. L'armée turque recevait des renforts de toutes les provinces, notamment de celles du Maghreb, d'Egypte, de l'Anatolie et des Balkans, sans parler d'une grande quantité de matériels de guerre achetés aux Anglais et aux Hollandais.

Dans son style métaphorique, Evliyâ décrit l'atmosphère dans laquelle se déroula la dernière phase du conflit :

"Nous fîmes de grandes batailles, mais celles-ci restent à côté de la bataille de Candie des lieux de promenade... Dans les mille sept cent royaumes [qui existèrent] depuis la chute d'Adam sur terre, il n'eut guère - et il n'en existera pas - d'aussi grandes...

L'appréciation d'un contemporain d'Evliyâ, F. S. d'Alquié, en 1671 est de la même nature :

"Je ne doute pas qu'on ait vu des sièges de ville qui ont été comme le théâtre de toutes les ruses imaginables de guerre, et qui ont même épuisé toutes les forces de Mars, tant du côté des assiégeants que des assiégés, mais je puis dire qu'on n'en a jamais vu aucun, ni même qu'on n'en verra peut-être jamais, où les défenseurs aient paru plus confiants ni plus généreux à conserver leur liberté contre des forces redoutables, que les Vénitiens dans Candie, ni des barbares plus opiniâtres ni plus téméraires, plus inventifs ni plus cruels dans la continuation de leurs attaques, que les Turcs devant cette ville..."[39].

La forteresse de Candie, gouvernée par le généralissime Fransesco Morosini (1618-1694), était défendue par quatorze mille hommes et une flotte de trente cinq navires provenant de Venise, du Saint-Siège, de Malte, de Napolie et de Sicile. La ville, qui avait essuyé plusieurs sièges turcs depuis le début de la guerre, était puissamment fortifiée, et entourée de sept gros bastions.

---

(39) F. S. d'Alquié, *Les Mémoires du voyage de Monsieur le marquis de Ville au Levant, ou l'histoire curieuse du siège de Candie...* Amsterdam, Henry et Théodore Boom, MDCLXXI, p. 452.

intérêts de toute la communauté musulmane. Mais si ce n'est pas le cas, il n'est absolument pas légitime de rester en paix, et le moment propice arrivé il est obligatoire et nécessaire de rompre la paix..."[38].

L'analogie est trouvée dans la rupture de la paix entre les Mécquois et le Prophète à la huitième année de l'hégire, alors qu'un traité existait entre les deux ville, et la Mécque a été ainsi prise par les musulmans. Ainsi le sultan n'a qu'à suivre l'exemple du prophète.

Selon Evliyâ, la flotte préparée à Istanbul et destinée officiellement à Malte, était composée de deux cent cinquante galères, de nombreuses autres embarcations faisant en tout 700 voiles. Rien qu'à Istanbul furent embarqués 36 chambrées (*oda*) de janissaires (10.000 hommes), de dix chambrées d'artilleurs (*topçî*), autant d'armuriers (*cebecî*), faisant 5.000 hommes, et les janissaires sur les galères, les armuriers aux mahons. A cela il faut ajouter bien sûr les nombreux contingents venant des provinces balkaniques, de l'Anatolie, de la Syrie, de l'Egypte ; cinquante vaisseaux algériens, tunisiens et tripolitains rejoignirent la flotte à Gelibolu dans lesquels l'on plaça les soldats rouméliotes.

Evliyâ participe à cette première phase de l'expédition de Crète comme le *müezzin* principal du commandant en chef Yusuf Pacha, expédition au cours de laquelle La Canée (1645) et Rethimnon (1646) sont conquis. La description de la traversé de la flotte jusqu'à Navarin en Morée, en passant par les différentes îles, est évidemment impressionnante. Mais les historiens disent que la flotte a subi une tempête qui a dispersé les navires. Lorsque la flotte ottomane jeta l'ancre devant la petite forteresse de Saint-Théodere (Gogna), au nord-ouest de la Canée que le Provéditeur Andréa Corner, comprit que la cible était non pas Malte mais bien la Crète. Ainsi entre les deux puissances, la lutte acharnée de vingt cinq ans commença.

Après la signature de la paix avec l'Autriche en 1664, personne ne se doutait que le grand-vizir concentrerait toute son attention sur la Crète et terminerait cette longue guerre avec Venise. En dépit des propositions de paix faites par l'envoyé vénitien Ballarino, en prison depuis de longues années au Château de Sept-Tours à Istanbul, la Porte semblait décidée à s'emparer de la dernière et la plus importante ville de l'île,

(38) Pour le fatvâ : *Seyâhatnâme*, vol. 2, p. 142-161.

par les Maltais du fils de l'une des nourrices du harem impérial, lui-même nommé Mehmed[35], comme le fils du sultan, le futur Mehmed IV, ainsi que celle du futur grand mufti Mehmed Efendi dit "Esirî" (captif)[36], à destination pour La Mecque. Par contre il lie la conquête de la Crête à plusieurs évènements religieux et mystiques :

D'abord les religieux grecs et vénitiens auraient prédit depuis longtemps l'arrivée des Ottomans en Crête et la vente des esclaves à La Canée par les Maltais devaient servir comme preuve avant-coureur de leur implantation sur l'île.

A notre connaissance, Evliyâ est le seul auteur à donner le texte d'un *fetvâ* pour justifier cette expédition. Nous avons un *fetvâ* du même genre pour la conquête de Chypre[37]. Dans ce *fetvâ,* le sultan demande au *cheyh'ul-islam* Yahyâ Efendi :

"Si un pays était auparavant aux mains des musulmans et qu'avec le temps les mécréants l'auraient occupé, ses mosquées, oratoires, *medreses,* minarets, salles de prières et autres étaient remplis par les cérémonies obscures mécréantes et qu'avec toutes sortes et mauvaises actions, ils attrapaient les pèlerins et les négociants et les volaient, blessant ainsi la religion de Mohammed et la renommée de l'islam, et qu'ils répandaient leurs actions dans les alentours, conformément au devoir de dévouement de l'Empereur des musulmans, est-il légal à ce que cet empereur reprenne le territoire sus-dit, des mains des mécréants voués à la poussière ?

Réponse : "Dieu est celui qui sait le plus. Il est légitime de rester en paix avec les mécréants, à condition que cette paix soit conforme aux

(35) Ce Mehmed, fut très célèbre en Europe, sous le nom de *Padre Ottomano* puisque les chevaliers de Malte et certains historiens en firent un prince ottoman (donc frère de Mehmed IV) du nom d'Osman, et de sa mère la femme (*haseki*) du sultan. Il fut elevé dans la religion chrétienne et devint un moine dominicain, sous le nom de Fra Domenico Ottomano. Sur cette curieuse histoire ainsi que sur l'ensemble du conflit turco-vénitien, cf. M. S. Kenneth, *Venise, Austria, and the Turks in the Seventeenth Century,* Philadelphie, The American Philosophical Society, 1991 ; Hammer, *op. cit.,* vol. X, p. 76.

(36) Cet Esirî Mehmed Efendi (m. en 1681), après avoir enseigné dans différentes *medrese,* fut nommé cadi d'Egypte, à la suite de sa libération, puis celui d'Edirne (1651). Grand Mufti de l'Empire (1659-1662), il mourut à Bursa après vingt ans de disgrâce.

(37) Ismail Hami Danismend, *Izahli Osmanli Tarihi Kronolojisi,* vol. 2, Istanbul, Türkiye Yayinevi, 1971, p. 388.

avec Kara Mehmed pacha, mission dont il fera un compte-rendu exceptionnel.

3- LA GUERRE CONTRE VENISE EN CRETE ET EVLIYA

Attribué au marquis de Boniface de Monferrat, lors du partage de l'Empire byzantin à la suite de la quatrième croisade, la Crète fut achetée par Venise en 1204. Base commerciale et militaire avancée de la République, en Méditerranée orientale, clef de la mer Egée, résistant pendant quatre siècles et demi aux tentatives des Génois, aux nombreuses révoltes de la population locale orthodoxe et aux assauts turcs (1538, 1567), l'île demeurait une colonie importante, sous la responsabilité d'un général gouverneur, le provéditeur, qui résidait à Candie, la ville la plus importante sur la côte septentrionale de l'île. Pour les Ottomans, depuis la conquête de Chypre en 1571, la Crète constituait un obstacle sur les routes de leurs possessions vitales comme l'Arabie, l'Egypte et l'Afrique du nord, et sa prise faisait partie de la stratégie immuable de l'Etat.

Enhardi par sa victoire contre les Safavides à Bagdad (fin 1638), encouragé par la poursuite des guerres en Europe (guerres de trente ans) qui affectèrent profondément Venise et ses relations commerciales, irrité par l'affaire de Vlorë (Valona)[32], port ottoman en Albanie, bombardé en 1638 par le provéditeur Marino Cappello en poursuivant la flotte corsaire tunisienne d'Ali Bedjinoghlu, Murad IV n'attendait qu'une occasion, avant sa mort (8 février 1640) pour reprendre les hostilités avec Venise et se jeter sur la Crète.

Evliyâ Çelebi raconte avec force détails le début[33] et la fin de la guerre de Candie. Il a participé à ces deux phases en 1645 et 1668-1669[34]. Evliyâ décrit effectivement l'acte de piraterie maltaise qui a servi de prétexte pour le déclenchement de cette guerre, en omettant de signaler la capture

---

(32) Avlonya en turc. Ali Bedjinoghlu (Picenino en italien), après avoir pillé les côtes calabraises avec une soixantaine de bâtiments, se réfugia à Vlorë. Marino Cappello poursuivit le corsaire et bombarda la ville, puis mis le blocus devant le port pendant un mois. Averti de l'arrivée imminente d'une flotte ottomane, le capitaine vénitien força le passage, coula quinze navires de la flotte maghrébine et ramena le reste à Venise.

(33) Le début de la campagne contre la Crête est brièvement décrit par Evliyâ : *Seyâhatnâme*, vol : 2 : p. 142-165. Voir aussi, F. Bilici, *op. cit.*, p. 40-55 ; 167-275.

(34) Pour la partie finale de la guerre et la conquête de la Crète : *ibidem*, vol 8 : p. 376.

escadres de cavalerie commandées par le duc de La Feuillade et de Beauvezé au secours des Allemands. Ceux-ci traversèrent le champ de bataille couvert de morts et retournèrent la situation en faveur des Impériaux.

Il semble qu'à ce stade, d'une part le feu des mousquetons contre les armes traditionnelles et d'autre part le souci des Ottomans de s'emparer du butin furent décisifs. A la seconde charge, la cavalerie française et allemande firent plier les janissaires et les sipâhî qui tournèrent la tête et, acculés entre l'armée des alliés et la rivière, ils se jetèrent dans un désordre indescriptible dans les eaux rapides de la Raba : la plupart périrent noyés, d'autres sous le feu des impériaux. La consternation était totale. Le combat dura près de sept heures et se termina avec des pertes considérables de part et d'autre.

Les historiens turcs et occidentaux estiment que les impériaux et leurs alliés ne profitèrent pas de la situation pour poursuivre les Turcs au-delà de la rivière de Raba pour mieux marquer leur victoire. Cet avis est partagé par l'armée française, en désaccord avec le commandement général et surtout très mécontente du comte de Montecuccoli :

"Il est certain que si l'on eut profité de cette consternation comme il était facile de le faire, nous eussions ce jour-là gagné la plus grande victoire qu'aucune armée chrétienne ait remporté depuis longtemps sur les infidèles, mais on se contenta de faire garder par l'infanterie les postes qu'elle avait occupés ce qu'elle avait toute la nuit qu'elle passa tranquillement sans que les Turcs fissent aucune tentative pour retirer le canon qu'ils avaient abandonné derrière leur grand retranchement"(31).

Contre ce reproche, Montecuccoli défend sa stratégie de prudence en disant qu'il aurait fallu traverser la rivière dont les eaux étaient montées, s'exposer à la cavalerie ottomane qui n'avait pratiquement pas servi, avec une armée affamée, fatiguée, dispersée et sans munitions.

Du traité de paix signé à Vasvar le 10 août après la bataille de Saint-Gotthard, Evliyâ ne parle pas. A cette époque, il est encore avec l'armée et participe à d'autres escarmouches sur la route du retour. Mais par la suite, il participera à la mission diplomatique qui sera envoyée à Vienne

(31) *Ibid*, f° 82v-83r.

quantité d'autres en étoffes et de couleurs différentes, jointes par les galeries enfermées d'une clôture d'étoffe verte comme une muraille de sept ou huit pieds de hauteur. Autour de ce campement, on voyait un nombre infini de tentes sans ordre qui formait comme une grande ville au milieu de cette nombreuse armée composée de près de cent mille hommes[29] ; on distinguait tout cela avec facilité parce que le camp adverse, bien que séparé par la rivière était assez proche. Cet officier était très étonné de voir avec quelle rapidité ces grands "bastimens" avaient été dressés[30].

Selon Evliyâ, l'armée ottomane avait été épuisée à cause des nombreuses batailles qu'elle avait dû mener depuis l'hiver. Par ailleurs, le jour fatidique du combat (1er août) étant un vendredi, l'armée s'était quelque peu dispersée à cause d'un malentendu dans les ordres du jour. Le journal de bord de l'armée française précise le contraire et souligne que ce jour était pour les Turcs un jour d'entreprise "parce qu'ils le croient heureux". En tout cas, le 31 juillet, après un flottement, les Turcs commencèrent à effectuer leur passage, sur les ponts fabriqués avec des poutres attachés avec des liens, et ils ouvrirent des tranchées. Le lendemain matin, le grand-vizir se dirigea avec ses troupes vers le gué qui était au milieu de la courbe de la Raba. Ismail Pacha, gouverneur d'Erzurum et ses sipâhi, Abdurrahman Agha, maître des mâtins avec ses janissaires ainsi que Ibrâhim Pacha, gouverneur de Buda (Ofen), passèrent les premiers. Les troupes allemandes plièrent au premier choc et s'enfuirent, laissant derrière elles deux régiments d'infanterie qui furent entièrement décimés. Le comte de Nassau et le général d'artillerie Fugger faisaient partie des morts, et les Ottomans, assurés du gué passèrent dans la plaine pour se mettre en position de bataille pendant que d'autres troupes atteignaient les premières maisons du village qu'ils incendièrent.

Evliyâ ne connaît pas exactement la composition des armées adverses, mais sa description correspond parfaitement à celle faite à la fois par Montecuccoli et par l'armée française. En effet, à ce stade, les Ottomans pensaient être vainqueurs et se mirent à piller. C'est alors que Coligny envoya trois régiments d'infanterie les plus proches, ainsi que quatre

(29) L'armée tatare menait campagne dans d'autres villes transylvaniennes et ne se trouvait donc pas dans le camp.

(30) BNF, Ms Fr. 4151, "Recueil de doc.", f° 73r/v.

"La Raab coupe une vallée fertile bornée des deux côtés par des petites collines, et dont la largeur sur la rive gauche (où se livra la bataille) n'excède pas deux mille pas. A un lieu au-dessus de Saint-Gotthard, et sur la rive droite, on découvre le village de Semi, et entre deux est situé le chétif village de Windischdorf, qui alors était désigné sous le nom hongrois de Ciasfalou ; en face et sur la rive gauche s'élève Moggersdorf, qui fut, à proprement parler, le centre de l'action"(25).

A quelques points de différences près, la description d'Evliyâ Çelebi(26) correspond assez bien aux sources françaises, autrichiennes ou hongroises(27). Pour comparer le style d'Evliyâ avec une source française nous avons suivi la "Relation de la campagne de Hongrie..."(28) rédigée probablement par le secrétaire de Jean de Coligny, comte de Saligny, commandant les troupes françaises. Son récit est très proche de celui de Evliyâ qui affirme que le grand vizir avait l'intention d'aller à Vienne.

Ainsi, après avoir vraiment tenté de traverser le fleuve, les Ottomans se résignèrent à suivre la rive droite tandis que Montecuccoli, le généralissime de l'armée impériale progressait sur l'autre rive. Bientôt, les deux armées furent en présence du village de Saint-Gotthard (Szentgothard en hongrois) placé sur la rive droite du fleuve.

L'armée turque prit place sur les coteaux qui dominaient la plaine de Saint-Gotthard. L'officier de l'armée française qui tenait le journal de bord et voyait probablement pour la première fois une armée turque précise avec étonnement dans son journal que le camp turc était disposé sur deux lignes mais de façon irrégulière ; presque tous les soldats avaient des tentes, assez plates, peintes en général de couleur verte ; le grand-vizir était placé au milieu des janissaires ; sa tente "qui esclattoit au soleil, paroissoit d'estoffe de soye cramoisie" était accompagnée de

(25) *Op. cit.*, p. 181-182.

(26) Pour la bataille de Saint-Gotthard, voir Faruk Bilici, *ibid.*, p. 27-40, 131-162.

(27) Pour ces sources mais aussi pour les détails concernant cette bataille, voir : Paul Mesnier, *La participation des troupes franaçises à la campagne de Hongrie de 1664 contre les Ottomans : la bataille de Saint-Gotthard (1er août 1664)*, 2001 (mémoire de maitrise inédite).

(28) "Relation de la campagne de Hongrie, en 1664, et des combats de Kermein et de Saint-Gotthard entre les troupes françaises et allemandes et l'armée des Turcs, avec les articles du traité de paix fait entre l'Empereur et le Grand Seigneur", Bibliothèque Nationale de France (*Infra* : BNF), Ms Fr. 4151, Recueil de doc. 1610-1670. Copies, XVIIe s. f° 57-87.

La prise de la ville de Varad (27 août 1660), la construction de la forteresse de Serinwar/Zrinwar (Yeni-Kale), près de la ville frontalière turque de Kanije, les retards dans le payement des tributs et la mise à mort de Barcsay par Kemény Janos soutenu activement par les Habsbourg, les plaintes du nouveau souverain Michel Apafy contre les Autrichiens et l'intention manifeste de la Porte d'annexer purement et simplement la Transylvanie et d'en faire une province administrée directement par la capitale constituèrent autant d'éléments qui déclenchèrent une nouvelle guerre entre l'Autriche et l'Empire ottoman (12 avril 1663) et ceci malgré les efforts de Simon Reninger, l'Internonce d'Autriche à Istanbul. Evliyâ, orphelin de son maître Melek Ahmed Pacha, et très affecté par sa mort, décida de suivre le grand-vizir Köprülü Fazıl Ahmed Pacha dans cette campagne appelée "campagne d'Allemagne" et qui durera deux ans. Ainsi le récit de la prise d'Uyvar (26 septembre 1663), racontée par Evliyâ peut constituer une source très vivante, si on ne tient pas compte de certains détails invérifiables, comme la capture d'un capitaine hongrois, devenu musulman et ayant livré les informations très utiles pour la mise en place de la tactique adoptée par le grand-vizir[21]. De la même manière, Evliyâ peut constituer une source très intéressante pour la conquête de Nitra[22], celle de Léva (22 octobre 1663), pour la campagne contre Qanije et Yeni-Kale au printemps 1664[23]. Pour Yenikale (Zrinvâr) Evliyâ porte un jugement qui peut être valable pour toutes les guerres entre Ottomans et Autrichiens : pour lui les "ennemis" n'ont pas la même capacité que "nous" en ce qui concerne les techniques de poser des bombes et de creuser des galeries, de construire des tranchées et de surprendre l'adversaire en pleine nuit ; en revanche dans la surveillance des forteresses, dans la discipline et dans l'encouragement des soldats, les Ottomans sont inférieurs aux ennemis.

La Bataille de Saint-Gotthard

La dernière bataille de cette guerre turco-autrichienne à laquelle Evliyâ a participé est celle de Saint-Gotthard sur la rivière de Raab[24]. Hammer qui visita le champ de bataille en 1828 nous décrit le site :

(21) *Seyâhatnâme*, vol. VI. p. 304-343.

(22) *Seyâhatnâme*, vol. VI. p. 353-354.

(23) *Seyâhatnâme*, vol. VI. p. 489-554.

(24) *Seyâhatnâme*, vol. VII. p. 81-100.

"80.000 voitures remplies d'esclaves" femmes et hommes, capturé le général Kemenyanoch (Yanos Kemény) "possédant toutes les sciences et le trésor de Georges Rakóczi, sans parler du butin qui revenait à Evliyâ lui-même et les "quarante canons et munitions" récupérés pour le compte du sultan. À la fin de cette campagne, les alliés de Rakóczi, les princes de Moldavie et de Valachie, respectivement Stéphane et Constantin furent destitués pour être remplacés par le grec Mihnea et l'albanais Ghika.

Deux ans après, à l'automne 1659, ces princes rebelles continuaient leur action militaire à côté de Rakóczi et mettaient à sac les villes moldaves et valaques. De plus Mihnea enlevait Ghika. Köprülü Mehmed pacha, tout en appelant au secours l'armée tatare, envoie donc une armée sous le commandement Can-Arslan Bey et Ahmed bey, *sancakbey* d'Elbasan. Dans cette campagne, Evliyâ prend parti au sein de l'armée tatare, à côté de Stéphane, le nouveau prince de Moldavie, pour aller assiéger la ville de Yassi qui fut abandonnée assez rapidement par les insurgés. Après avoir installé Stéphane en Moldavie, l'armée ottomano-tatare tourna vers Mihnea III Radu (Çelebi), au mois de novembre 1659. Les villes de Tergovichte et Bucarest furent assiégées, une partie des rebelles fut capturée d'autres prirent la fuite vers la montagne et l'ancien prince de Moldavie, Ghika fut nommé cette fois-ci, ici. Mais Georges II Rakóczi ne reconnaissait pas du tout le prince Akos Barcsay, nommé à la tête de la Transylvanie par le sultan. Il occupa avec l'aide des impériaux les villes comme Szathmar, Kallo, Tokay et Grosswardein (Varat), tout en liant une alliance avec Mihnea III Radu.

Au printemps 1660, Köse Ali Pacha fut nommé commandant en chef des armées ottomanes pour régler une fois pour toute le problème de la Transylvanie : grièvement blessé au bord de la rivière Szamos, Rakóczi se retira dans le fort de Varad (Grosswardein) où il mourut. Dans cette campagne, Evliyâ Çelebi se trouve avec l'armée d'Ali Pacha et participe au siège de Varad[20]. D'après lui, l'entrée de l'armée dans la forteresse fut possible grâce à une femme hongroise qui aurait montré les vannes d'évacuation des douves inondées. Comme on le sait, la ville fut livrée aux Turcs, et Evliyâ a fait l'appel à la prière "comme dans le passé".

---

(20) *Seyâhatnâme*, vol. V. p. 411-419.

Girây puis du khan de Crimée Mehmed Giray, envahirent la Transylvanie[18].

Le premier mouvement fut opéré en mai 1657 en direction de la Pologne contre Rakoczi. Dans cette expédition dite "l'expédition du mâle hongrois" (*Erkek Macar Seferi*), Evliyâ se trouve avec les Tatares de Bucak en compagnie du *nureddin* de Crimée. En l'absence du khan de Crimée et de Melek Ahmed Pacha, la rencontre de l'armée tatare soutenue par les Polonais et les Cosaques, et celle de Transylvanie a lieu le 24 septembre, et Evliyâ la raconte avec beaucoup de détails difficilement vérifiables : l'encerclement de l'armée hongroise et les nombreuses défenses mises en place par celle-ci, la manière dont la rivière est détournée pour constituer des douves inondées, les difficultés éprouvées par l'armée tatare de se frayer un passage, les volontaires-espions (300 personnes !) connaissant la langue hongroise, et choisis pour être envoyés au sein de l'armée ennemie, les uns sous la couverture de secours, les autres comme des mendiants, et les troisièmes enfin comme des fuyards devant les Polonais. Les prisonniers faits par ces volontaires font connaître au *nureddin* que l'armée hongroise est composée de 200.000 ! hommes et dispose de 87.000 fusils, ce qui est manifestement exagéré, mais qu'en revanche, elle n'avait plus de vivres. Finalement l'arrivée du khan de Crimée, Mehmed Girây, le 29 septembre "avec 87.000" hommes composée de toutes les tribus tatares transforme la situation en faveur de l'armée musulmane. Alors qu'Evliyâ ici entre au service du khan, Georges II Rakóczi voyant la situation désespérée a pris la fuite et un grand nombre de ses hommes périrent, d'autres furent prisonniers. Pour montrer la violence de la bataille, Evliyâ dit : "depuis Cengiz khan, Hülagü khan, Timur (Tamerlan) khan, Tokhtamich khan, Sucî khan, Sinekli Girây khan, on n'a pas vu une telle lutte, une telle tuerie". Le nombre de victimes du côté des Hongrois est proportionnel à cette violence, puisque selon Evliyâ "87.000 mécréants furent tués". En contrepartie "700 tatares burent la coupe de martyr"[19], mais parmi les forces alliées des tatares comme les Polonais et Cosaques Evliyâ compte "7.065". Ainsi, il semble que tous ces chiffres soient d'une certaine fantaisie et surtout lorsqu'il dit que les Tatares ont mis la main sur

(18) Evliyâ raconte longuement cette expédition à laquelle il participa dans la suite de Melek Ahmed Pacha (*Seyahatnâm*, vol. V, p. 104-146).

(19) *Seyâhatnâme*, vol. V. p. 142.

Avec Evliyâ, si nous avons les noms des principaux chefs militaires ottomans et ceux de khan de Crimée qui participent à ces batailles, il est vain de chercher les personnages secondaires. Quant aux adversaires, ils sont pratiquement anonymes, perdus sous les injures et de tous les noms d'oiseaux.

2- LES DIFFERENTES CAMPAGNES EN EUROPE OTTOMANE CONTINENTALE

La Moldavie, la Valachie, la Transylvanie et la Hongrie à la suite des armées tatares et ottomanes

Les relations particulières d'Evliyâ avec Melek Ahmed pacha ont fait l'objet de recherches approfondies[17] Ils seraient parents du côté de sa mère. Ancien grand-vizir (novembre 1650-août 1651), gendre de Murad IV, Melek Ahmed occupa plusieurs postes de gouverneur de province. Il fut ainsi de 1656 à 1658 gouverneur d'Özü. Il mourut de la peste en 1662.

Par ailleurs, la guerre de Trente Ans (1618-1648), qui absorba les forces des Habsbourg, se traduisit par une période de paix avec l'Empire ottoman. Mais la guerre européenne terminée, Vienne reprit sa politique d'intervention en Transylvanie d'avant le traité de Zsitvatorok signé entre les deux empires en 1606. Profitant des difficultés internes de la Porte, le prince de Transylvanie Georges II Rakóczi, avait pour ambition de faire de cette principauté un grand Etat, en annexant notamment la Pologne, après un traité avec la Suède.

Il n'était pas question pour les Ottomans de tolérer une indépendance quelconque à une principauté tributaire du sultan, encore moins de laisser se créer un Etat puissant sur ses frontières occidentales.

Comme souvent dans ce cas, les Ottomans interviennent par le biais du pacha de Silistre et surtout par le khan de Crimée. Aussi, à la demande de Casimir V (1648-1668), roi de Pologne, pendant que le grand-vizir Köprülü Mehmed Pacha tentait de lever le blocus des Dardanelles et, de reconquérir les îles de Ténédos et de Lemnos (1657), les Tatares de Crimée, d'abord sous la conduite du *nureddin,* Murâd

(17) Notamment Robert Dankoff : *The intimate Life of an Ottoman Statesman,* State University of New York Press, 1991.

La bataille de Özü racontée par Evliyâ Çelebi se situe donc dans cette période. Au début, la succession de Khmelnickij ne paraissait pas poser de problème particulier, puisqu'il avait désigné avant sa mort son fils Jurij comme successeur, contrairement à la tradition d'élection en vigueur chez les Cosaques Mais un mois après, ce jeune et inexpérimenté hetman fut obligé de céder sa place au pysar (secrétaire général) Ivan Vyhovskyj.

La reconquête de l'île de Ténédos (Bozdjaada) se situe également à la même époque (le 31 août 1657).

Evliyâ insère donc "son" histoire au moment où le hatmanat des Cosaques était en quelque sorte vacant et l'île de Ténédos, conquise par les Vénitiens un an auparavant, venait d'être reprise par le grand-vizir Köprülü Mehmed Pacha. La bataille de Özü dut probablement donc avoir lieu vers le 10 septembre 1657. Or, compte tenu du nombre d'armées - cinquante mille hommes environ dans chaque camp - mise en scène par Evliyâ, cette bataille n'a pas pu passer inaperçue dans la capitale. D'une part le grand-vizir Köprülü Mehmed Pacha résidait au château des Dardanelles ; d'autre part le sultan ne paraît pas être au courant. Il est probable qu'une expédition cosaque eut bien lieu dans cette période sur Özü, mais elle ne semble pas avoir frappé les esprits outre-mesure, car elle n'est signalée ni par les spécialistes de l'histoire cosaque ni par les chroniqueurs et historiens ottomans.

Il est possible aussi que Evliyâ ait voulu créer une histoire à la mesure de son imagination, en se donnant un rôle déterminant en tant que représentant du pacha de Özü et messager apportant la nouvelle de la conquête de Ténédos au commandant de la forteresse de Özü. Il est par ailleurs possible, que Evliyâ ait ambitionné d'enlever à Köprülü Mehmed Pacha sa victoire sur les Vénitiens dans les Dardanelles, au profit de Melek Ahmed Pacha, concurrent de celui-ci. Par contre les renseignements donnés par Evliyâ concernant la construction et l'architecture des différentes parties de la forteresse ; la façon dont les Cosaques se faufilaient habituellement sous les remparts de Özü à l'aide de leurs tchayka, le nombre de soldats affectés à la défense de cette position stratégique pour le contrôle de la navigation en mer Noire et la description des attaques surprises des Cosaques en territoire ottoman sont très précieux.

l'occurrence Seydî Ahmed Pacha dont le différend avec le pacha de Trabzon est mis en évidence.

Le cas de l'autre bataille contre les Cosaques, cette fois-ci de Dniepr à Özü (Ocakov)[15] en 1657 est tout à fait étonnant. Car dans ce cas Evliyâ semble inventer une histoire de bataille qui ne correspond à aucun évènement historique.

A partir de 1648, par le biais des khans de Crimée les sultans ottomans réussirent à établir des relations avec Bohdan Khmelnickij, le hetman des Zaporogues. L'expédition d'Islam Girây en 1648 contre la Pologne fut un véritable succès grâce à la collaboration des Cosaques avec les Tatares, et entraîna l'année suivante la signature d'un accord cosaco-ottoman. Selon cet accord, les Cosaques obtenaient du sultan la liberté de navigation et de commerce en mer Noire et en mer Egée. Un représentant de l'Etat cosaque (Ukraine) pouvait résider en permanence à Istanbul. En contrepartie, les Cosaques devaient protéger les villes turques du sud de la mer Noire contre les attaques des Cosaques du Don. Dans les années 1650, les Cosaques devinrent les vassaux du sultan au même titre que les Moldaves, les Valaques et les Transylvaniens. Mais la lune de miel entre la Porte et les Cosaques ne devait pas durer ; la situation se dégrada rapidement, les Cosaques préférant jouer à la fois la carte russe et la carte turque. En 1654, ils signèrent le traité de Perejaslav avec le tsar Alexis : les relations entre les Cosaques et les Russes furent dès lors scellées, sans que ce traité influe véritablement sur les relations cosaco-turques. Bohdan Khmelnickij continua d'ailleurs à adresser régulièrement à la Porte ses lettres de soumission. Mais la mort d'Islam Girây en avril 1654, puis l'arrivée à la tête des Tatares de Mehmed Girây inaugura une politique franchement anti-moscovite et anti-cosaque. Evliyâ participa à plusieurs opérations du khan contre les Cosaques. Mais, les véritables conflits ne commenceront qu'après la mort de Khmelnickij, le 6 août 1657[16].

---

(15) *Seyâhatnâme*, vol. V, p. 175-213, voir aussi Faruk Bilici, *Evliyâ Tchélébi, La gueurre des Turcs, récits de batailles, extraits livres de voyages*, Sindbad, Actes-Sud, Arles, 2000, p. 23-27, 61-126.

(16) Ch. Lemercier-Quelquejay, "Les relations entre la Porte ottomane et les Cosaques Zaporogues au milieu du XVII[e] siècle : une lettre inédite de Bohdan Hmelnickij au pâdichâh ottoman", *Cahiers du monde russe et soviétique*, 11 (1970), p. 455-456 ; cf. aussi P. Bartl, "Der Kosakenstaat un das Osmanische Reich im 17. und in der arsten Hällfte des 18. Jahrhundert", in *Südost-Forschungen*, XXXIII, 1974, p. 166-194.

décharger ses équipements pour les transporter par des plus petits bateaux. La description du siège correspond au style grandiose de Evliyâ. Après quarante jours de siège, les janissaires commencent à se décourager et surtout l'hiver étant très rude, l'armée ottomane s'est retirée. Evliyâ a passé l'hiver de 1641 en Crimée, au plais de Bahadir Girây Han. Dès le début de l'année suivante Ibrahim Ier dépêcha l'ex-gouverneur d'Egypte Mehmed Pacha, dit Sultan-zâde, avec des forces importantes. Comme on le sait, les Cosaques se sont retirés après avoir brûlé la forteresse et Evliyâ rentra à Istanbul : sa traversée de la mer Noire est mémorable à cause de la très forte tempête qu'il a essuyée.

Quant à la bataille de Gönye (Gonio), entre l'embouchure de la Tchoroukh et la frontière turque, elle a été livrée par Seydî (ou Seyyidî) Ahmed Pacha (Gâzî), le futur grand-amiral[13], contre les Cosaques du Don. Au printemps 1647, Evliyâ dans sa tournée anatolienne à la suite d'Ahmed Pacha, se trouvait à Tortum, près d'Erzurum, lorsque la nouvelle de l'occupation de la forteresse de Gönye par les Cosaques est parvenue au pacha[14] qui est parti avec ses propres troupes , mais en a recruté aussi sur la route de Trabzon et de Batoum et en quelques jours la forteresse fut libérée et Evliyâ a fait l'appel à la prière en guise de remerciement de la victoire. De cette manière les troupes envoyées par le gouverneur d'Erzurum, Defterdâr-zâde Mehmed Pacha, sous le commandement de Ketenci Omer Pacha-zâde Bâkî Pacha. Ainsi avec cette bataille, nous apprenons que les Cosaques pouvaient descendre jusqu'à l'extrême orient de la mer Noire. Mais la partie la plus intéressante du récit d'Evliyâ dans cette bataille qui apparemment n'a duré que quelques jours et les forces qui y étaient engagées n'étaient pas nombreuses, ce sont les différentes personnalités plus ou moins importantes qui gouvernent ou qui ont des fonctions militaires dans cette région. Il est rare de trouver en l'espace de quelques pages et au détour d'une petite bataille autant de personnalités ottomanes. Mais comme d'habitude le beau rôle revient au pacha avec lequel Evliyâ voyage, en

(13) Ahmed Pacha (?-1661), probablement originaire de Sivas, a été vendu comme esclave en Egypte, puis, ramené au palais à Istanbul, y a franchi les échelles avant d'être nommé sancakbey de Tortum. Il sera ensuite beylerbey de Marach (1654) et d'Anatolie (Kütahya, 1655) avec le titre de vizir. Nommé ensuite à la défense de Dardanelles pour lutter contre les Venitiens, avant de devenir gouverneur de Silistre, Ahmed Pacha sera élevé au poste de grand-amiral en 1656. Considéré comme un prétendant au poste de grand-vizir, il sera éloigné d'Istanbul avec comme poste gouverneur de Bosnie, puis exécuté.

(14) Pour cette affaire de Gönye en Géorgie, voir *Seyâhatnâme*, vol. 2, p. 348-356.

affrontements auxquels il dit avoir participé à côté du khan de Crimée contre les Cosaque, les Polonais et les Russes au cours des années 1665-1667[11], nous pouvons grouper en trois parties géographiques les batailles auxquelles Evliyâ a assisté.

1- LES BATAILLES CONTRE LES COSAQUES DANS L'ARMEE OTTOMANE

Le nord de la mer Noire, malgré la vassalisation du Khanat de Crimée, de la Moldavie et de Valachie, restait au XVII[e] siècle l'un des points faibles de la défense ottomane. Au XVII[e] siècle, les Cosaques du Don, alliés permanents des Russes, et les Cosaques du Dniepr, changeant d'alliance souvent entre les tsars russes, les rois de Pologne et la Porte ottomane étaient une source d'instabilité pour les Ottomans dans ces régions. Leur habilité à manier les armes, la rapidité de leur déplacement sur terre, sur fleuve mais aussi sur mer grâce à leurs petits navires dits *tchayka*, leur donnaient une supériorité au combat. Sous les tsars Michel Romanov (1613-1645), puis Alexi I[er] Mikhaïlovitch (1645-1676), les Cosaques furent utilisés plus efficacement contre les Ottomans et les Tatares. Ainsi au cours de la première moitié du siècle, ils menacèrent les rives méridionales de la mer Noire (Sinop, Trabzon), et même la capitale ottomane. Durant les campagnes de Murad IV contre l'Iran en Arménie orientale et en Irak, et surtout profitant des luttes de pouvoir en Crimée, ils occupèrent (1637) la forteresse d'Azov (Azak), puis celle de Özü (1639).

C'est en 1641-1642 que Evliyâ participe à "sa" première bataille, devant la forteresse d'Azak (Azov)[12], en compagnie de Hüseyin Pacha, dit le fou. Cette forteresse, stratégiquement fondamentale, était l'un des objectifs des Russes pour l'accès en mer Noire. Après avoir visité le littoral sud de la mer Noire, Trabzon, Batoum et l'Abskhasie, Evliyâ arrive à Anapa et de là avec la flotte sous le commandement du grand-amiral Siyavuch Pacha, à Azov.

Ce qui est intéressant ici, c'est bien entendu la description de la mer d'Azov, le peu de profondeur de cette mer, la façon dont la flotte devait

(11) Evliyâ a participé Vol . 7 , p. 518-551 : campagne contre les Cosaques et contre Moscou. p. 551 : Evliya dit qu'il a passé 7 ans en Pologne et qu'il a participé à 77 gaza.

(12) Vol. II p. 113-127, voir aussi vol. VII, p. 885-886.

séparer le "réel", de "l'irréel" et de se faire une opinion en comparant les informations à d'autres sources.

Se comportant comme une sorte de "correspondant de guerre", Evliyâ est visiblement avec ses dix volumes de récits dans la lignée des *"rihlas"*, inventées par des grands voyageurs musulmans du Moyen-Age.

Il avance plusieurs raisons pour justifier ses voyages : elles sont religieuses comme son désir de faire le pèlerinage et visiter ainsi les pays comme la Syrie, l'Irak, l'Egypte et les Lieux Saints ; il voyage également pour trouver un maître *(murchîd-i kâmil)*[2], de même, il espère dans ses pérégrinations acquérir des sciences et des techniques[3], constater les choses par ses propres yeux, atteindre la fortune ; mais il a une explication qui paraît tout à fait contemporaine , c'est de se débarasser des griffes oppressantes de ses parents[4] *(peder ve mâderin pençe-i kahrından nice halas olub cihani gecht u güzar ederek seyyah-i alem olabilirim deyû)*. Enfin le fameux rêve qu'il fait vers 1630, dans lequel il aurait vu le prophète Muhammed à qui il demande d'intercéder auprès de Dieu pour lui et lieu de dire *"Chefa'at yâ Resûlallâh"*, il aurait dite *"Seyâhat yâ Resûlallâh"*, et le prophète le lui aurait accordé. Il a également une explication pour justifier l'absence du Maghreb dans son programme de voyage, c'est qu'il n'aime pas le voyage en mer, surtout après la tempête qu'il a essuyé en mer Noire, au cours de l'hiver 1642[5], et c'est la raison pour laquelle il n'a pu aller en Algérie, en Tunisie, en Tripolitaine ou en Inde[6].

Si on ne compte pas les différentes guerres internes qu'on peut appeler civiles entre les armées ottomanes et les différents rebelles, comme à Chouchik (décembre 1646)[7], à Üsküdar (Octobre 1648), contre Gürci (le Géorgion) Nebî[8], ou encore à Tyre/Naqura au Liban[9], à Bitlis contre le han de cette région (juin-juillet 1655)[10], et des nombreux autres

(2) Cf. également *Seyâhatnâme*, vol. IX, p. 1.
(3) *Seyâhatnâme*, vol IX, p. 5.
(4) *Seyâhatnâme*, vol. II, p.
(5) *Seyâhatnâme*, vol. II, p. 127-128.
(6) *Seyâhatnâme*, vol. VII, p. 804.
(7) *Seyâhatnâme*, vol. II, p. 219-226.
(8) *Seyâhatnâme*, vol. III, p. 73-81.
(9) *Seyâhatnâme*, vol. III, p. 99-100.
(10) *Seyâhatnâme*, vol. IV, p. 190-192, 220-232, Voir aussi Kreiser et von Brunissen, Bitlis.

Le "livre de voyage" d'Evliya ÇELEBI peut-il constituer une source de l'histoire militaire ?

Faruk BILICI
INALCO, Paris

Tout au long de ses voyages pendant une quarantaine d'années, le voyageur le plus célèbre de la période ottomane, Evliyâ Çelebi (1611-1685) a assisté à une vingtaine de batailles[1] plus ou moins importantes soit contre les rebelles au pouvoir central, dans les différentes provinces en Anatolie et dans les Balkans, soit contre les puissances voisines : l'Iran, la Russie, les Cosaques, la Pologne, l'Autriche, la République de Venise etc. Parfois obligé, parfois par goût d'aventure ou de volonté délibérée pour décrire l'évènement, Evliyâ a suivi de nombreux pachas au cours des expéditions militaires.

En général, les renseignements dont on dispose sur les faits d'armes au cours des guerres menées contre les adversaires étrangers de la Porte sont issus soit des sources officielles telles que les archives administratives qui sont assez muettes sur le déroulement des guerres et les chroniques qui elles sont dépourvues de détails, soit des descriptions dues aux plumes des adversaires. Mais rares sont des observateurs ottomans qui nous livrent des descriptions de bataille. Evliyâ peut être considéré comme l'un de ces derniers. Inversement, il faut utiliser avec une grande prudence ses descriptions, car ayant le goût de la parade et de compteur, il peut assez facilement glisser vers l'univers romanesque, détaché de la réalité. Le travail de l'historien consiste donc à tenter de

(1) Evliyâ dit qu'il a participé à 22 gâzâ (*Seyâhatnâme*, vol. I, p. 439).

peu s'intéresser à ce qui existe au-delà de ses limites. Et si certains d'entre-eux ont pourtant bien des choses à raconter à leur retour, cela n'a pratiquement pas laissé de traces. On est ainsi frappé par l'absence quasi-totale de récits de voyage chez les Ottomans de l'époque.

Le récit de voyage reste un genre littéraire peu prisé chez les Ottomans. À l'intérieur même de l'Empire, on possède très peu de témoignages. S. Yérasimos n'a recensé, pour la période s'étendant du XIVe au XVIe siècle, que trente voyageurs originaires de l'Empire ottoman ayant laissé une relation de voyage, alors que pour la même période, on compte déjà 416 voyageurs occidentaux et "trois orientaux" (les Marocains) ayant raconté leur séjour à Istanbul(40). Cela ne veut pas dire que les Ottomans ne se déplaçaient pas, mais simplement qu'ils ne prenaient pas soin de rédiger des mémoires en dehors des rapports officiels. Le public ottoman paraît ainsi tenu dans l'ignorance du "territoire des Infidèles" dont d'ailleurs il ne se soucie vraisemblablement pas.

Alors que l'Europe dispose de nombreux récits de pèlerins, de voyageurs, de diplomates ou même de captifs, dont certains ont séjourné assez longtemps parmi les Turcs, on ne constate rien d'analogue de l'autre côté. Ce n'est qu'à partir du XVIIIe siècle que les dirigeants ottomans vont chercher à mieux comprendre le *Dâr al-Harb*, au moment où la domination des puissances occidentales menace de plus en plus. Dès lors, il ne suffira plus de savoir que l'Autre existe. Il faudra apprendre à le connaître, à le comprendre et, si possible se mettre à son école et opérer des réformes.

---

(40) Parmi ces trente "turcs" figurent : douze Turcs, cinq des huit Arabes (les autres sont des marocains), trois Juifs (d'Arabie, du Yémen et de Salonique), huit Grecs, un Italien natif de Chios et deux Hongrois transylvains de la période où la Transylvanie était soumise à l'Empire ottoman. S. Yerasimos, *Les voyageurs dans l'Empire ottoman (XIVe-XVIe siècle)*, Ankara, TTK, 1991, p. 10.

Peut-on parler d'un "occidentalisme" au même titre que l'«orientalisme» en Occident ? Ceci paraît moins évident[38].

Les mésaventures de Djem en Occident et le *Seyâhatnâme* d'Evlîyâ Tchelebî ont été écrits dans un esprit historique, mais pas, comme on aurait pu normalement s'y attendre, dans un souci de découverte de "l'autre". Il n'y a rien de comparable avec l'importante bibliographie arabe du Moyen-âge consacrée à l'Europe chrétienne[39]. Si Djem n'était pas allé en Europe, il est probable que personne n'aurait eu l'idée de consacrer un texte de cette importance au "Kafiristan". Ce qui intéresse avant tout l'auteur, c'est de raconter la biographie d'un prince ottoman qui fut un élément fondamental de la vie politique ottomane quinze ans durant. Cela ne l'empêche pas d'apporter de très grandes précisions sur les techniques *frenk* qu'il découvre et de décrire de façon étonnante les pays parcourus et leurs habitants. Mais il ne donne à chaque fois de ces Occidentaux qu'une vision extérieure sans véritable volonté de comprendre, cherchant davantage à souligner le caractère exceptionnel, voire merveilleux, de son héros.

Quant à Evlîyâ Tchelebî, il cherche à répondre aux besoins qu'avaient les intellectuels turcs de cette époque de se distraire et de s'instruire. D'autre part, en informant le plus précisément possible son lecteur sur Vienne, il cherche à raviver le vieux thème légendaire de la "pomme rouge" (*kızıl elma*), désignant la ville prestigieuse comme la proie promise aux conquérants turcs. N'oublions pas que, dix-huit ans plus tard, les armées ottomanes se lançaient pour la seconde fois à l'assaut des remparts de Vienne (1683).

CONCLUSION

En dehors de quelques émissaires temporaires, espions, négociants, commerçants, artisans, prisonniers, les Ottomans ne voyagent pas en dehors du *Dâr ül-islâm*, le "Territoire de l'Islam", et semblent d'ailleurs

(38) Pour plus d'informations, nous renvoyons aux travaux de N. VATIN, notamment dans "À propos de l'exotisme dans les *Vâkı`âtı Sultân Cem* : le regard porté sur l'Europe occidentale à la fin du XV[e] siècle par un Turc ottoman", *Journal Asiatique*, CCLXXII, 1984, pp. 237-248 et d'une conférence présentée en 1993 au séminaire de Mme Quillet intitulé "Sur la connaissance de l'Occident chez les Ottomans à la fin du XV[e] et au début du XVI[e] siècle" (dactylo).

(39) Cf. A. MIQUEL, *La géographie humaine du monde musulman*, Paris-La Haye, 1967-1980.

jusqu'à ses oreilles. Ses lèvres sont gonflées comme celles du chameau et dans sa bouche tiendrait une entière miche de pain. Ses oreilles, larges et grosses, font aussi penser à celles du chameau. Quand il parle, sa salive gicle de sa bouche et de ses lèvres et l'éclabousse comme s'il avait vomi. Alors les jeunes pages éblouissants de beauté qui l'entourent l'essuient avec de grands mouchoirs rouges. Il passe son temps à coiffer ses boucles avec un peigne. Ses doigts ressemblent à des concombres de Langa"[36].

Sa description de Vienne est en tout cas remarquable dans l'exactitude et la précision des lieux. Il raconte en détail le mécanisme des horloges de la ville, la grande bibliothèque et l'orgue monumental de la cathédrale Saint-Étienne, le grand hôpital de la ville où il assiste à des opérations chirurgicales, etc[37].

Mais, de même que pour les *Vâkı`ât-ı Sultan Cem*, la question se pose de savoir ce que le lecteur ou auditeur turc a bien pu comprendre du récit d'Evlîyâ Tchelebî. Le souci d'exactitude dans la transcription des noms cités laisse perplexe ? En effet, quel est l'intérêt de donner des informations si précises à un lecteur turc qui ne connaît rien de la géographie de l'Occident et que, probablement, il ne se soucie guère de connaître ?

Les *Vâkı`ât-ı Sultân Cem* et le *Seyâhatnâme* d'Evlîyâ Tchelebî ont en commun d'être des ouvrages pleins de renseignements pittoresques et amusants sur les régions non-musulmanes. Leurs auteurs prennent plaisir à raconter des anecdotes, et à décrire les curiosités de l'Occident. Mais cherchent-ils vraiment à collecter des informations géographiques et ethnographiques sur le pays des mécréants dans le seul but de plaire à un public ou bien s'efforcent-ils d'apporter des informations pour répondre à une véritable demande, un désir, une soif de connaissance ?

---

(36) R. F. KREUTEL, *Id.*, pp. 160-161 ; Evlîyâ Çelebî, *Id.*, VII, pp. 398-399 ; B. Lewis, pp. 106-107.

(37) Sur le séjour d'Evlîyâ Çelebî à Vienne, voir K. TEPLY, "Evliyâ Celebî in Wien", *Der Islam*, 52, 1975, pp. 125-131 et du même "Türkische Sagen und Legenden um Wien, die Stadt des Goldenen Apfels der Deutsch", *Österreichische Zeitschrift für Volkskunde*, 31, 1977, pp. 255-284 et R. F. KREUTEL, "Ewlija Celebîs Bericht über die Türkische Grossbotschaft des Jahres 1665 in Wien", *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*, 51, 1950, pp. 188-242.

plus minutieuse révèle qu'il ne les connut que par ouï-dire ou les doit à des sources littéraires qu'il ne nomme pas. Dans le sixième volume, il raconte une incursion manifestement imaginaire à laquelle il participa, chevauchant avec quarante mille cavaliers tatars à travers l'Autriche, l'Allemagne et la Hollande jusqu'à la mer de Nord(33). Dans le septième volume, il mentionne un voyage, lui aussi probablement fictif, dans les régions des "sept royaumes infidèles" (*yedi kırâl Kâfiristanı*), c'est-à-dire les sept électorats, dont d'ailleurs il ne donne aucune description(34). Il est par contre vrai qu'Evlîyâ Tchelebî se rendit en Hongrie et séjourna quelques temps à Vienne où, nous dit-il, il séjourna en 1665 dans la suite de l'ambassadeur Kara Mehmed Pacha(35).

Si à une époque, on a émis l'hypothèse qu'il n'était jamais allé dans la capitale autrichienne mais s'était seulement chargé de recueillir des informations auprès des membres de la délégation, celle-ci est de nos jours écartée. Il apparaît en effet qu'Evlîyâ Tchelebî a effectivement séjourné à Vienne compte tenu, entre autre, du caractère spontané et fidèle de la narration ci-après de l'empereur d'Autriche :

> *"Il est jeune, de taille moyenne, sans barbe, étroit de hanches, pas vraiment gras et corpulent, mais pas vraiment décharné.*
>
> *Dieu lui a donné une tête en forme de bouteille, pointue au sommet à la façon des gourdes ou des bonnets de derviches tourneurs. Son front est plat comme une planche et, sous ses sourcils épais et noirs, très écartés, ses yeux marron clair, ronds comme des billes et ombrés de cils noirs, luisent comme les orbites d'un hibou. Son visage allongé et pointu fait penser au renard, ses oreilles sont aussi vastes que des pantoufles d'enfant et son nez rouge et brillant comme du raisin encore vert a la grosseur d'une aubergine de Morée. De ses larges narines, dans lesquelles il pourrait glisser trois doigts à la fois, tombent des poils, aussi longs que les moustaches d'un ferrailleur dans la trentaine, s'emmêlant à ceux de sa lèvre supérieure et à ses favoris noirs qui montent*

(33) *Seyâhatnâme*, VI, pp. 364-374.

(34) *Id.*, VI, p. 317.

(35) R. F. KREUTEL, *Im Reiche des Goldenen Apfels*, Graz, 1957, pp. 38-39 d'après *Seyâhatnâme*, VII, pp. 224-225.

"C'est une ville considérable que traversent deux rivières navigables. Elles divisent en trois parties la cité, qui s'étend comme le feraient trois villes. Peut-être même le marché qui se tient sur le pont est-il à lui seul une ville. Chaque année se tient tous les quatre mois un marché qui dure dix-huit jours de suite"[31].

Pour un Turc ottoman de la fin du XVe siècle, ces renseignements ethnographiques et géographiques sur les pays mécréants devaient paraître surprenants ! Mais est-ce bien là le but recherché par l'auteur des *Vâkı`ât-ı Sultân Cem* ? La qualité de l'information, le nombre de pages consacrées à l'Europe, l'importance des descriptions, le laisse en tout cas supposer.

2) Evlîyâ Tchelebî

Le cas d'Evlîyâ Tchelebî (1611-1684) est différent, dans la mesure où il est l'auteur de l'ouvrage, et que d'autre part, ses voyages se déroulaient dans un cadre soit privé, soit officiel, et parfois aussi dans la suite de hauts dignitaires ottomans. Mais si Evlîyâ Tchelebî est un grand voyageur, il passe aussi pour être un écrivain imaginatif doué d'un penchant évident pour les "merveilles et étrangetés"[32]. Il préfère la légende au simple fait historique, se livre volontiers à des exagérations, et parfois, ne renonce pas à la vantardise, ainsi qu'aux anecdotes dont il escompte un effet comique. D'ailleurs, il ne cache pas à ses lecteurs que son dessein est de divertir plutôt que d'instruire, et si une histoire est amusante, peu importe qu'elle soit ou non authentique.

Dans les dix volumes de son *Seyâhatnâme* (*Livre des voyages*), Evlîyâ Tchelebî décrit les nombreux pays qu'il visita et beaucoup d'autres qu'il n'a manifestement pas parcourus. Son ambition littéraire le pousse aussi souvent à parler des choses et des événements comme s'il était témoin oculaire ou en avait une expérience personnelle, alors qu'une vérification

(31) *Idem*, p. 76.

(32) Il existe de nombreux travaux consacrés à Evlîyâ Tchelebî. Nous renvoyons aux bibliograhies établies par J. H. MORDTMANN, *EI²*, II, pp. 735-738, C. BAYSUN, *IA*, IV, pp. 400-412 et par R. DANKOFF et K. KREISER, *Materialien zu Evliya Çelebi. II. A Guide to the Seyâhat-nâme of Evliya Çelebi*, bibliographie raisonnée, Wiesbaden, 1992, pp. 148-200.

étendent dans des corbeilles successivement une couche de paille et une couche de poissons. Une fois les corbeilles remplies, ils les chargent sur les bêtes de somme de cette manière. Ils marchent du soir au matin, et s'arrêtant dans la journée, ils replacent les poissons dans l'eau. Puis à la nuit ils chargent de nouveau les poissons de cette manière et repartent. Ainsi se fait le voyage, jusqu'à ce qu'ils jettent ces poissons dans notre lac artificiel. Cela fait, ils vident le lac de son eau une fois tous les quatre ou cinq ans, de sorte qu'il en reste très peu, et qu'ils peuvent se saisir des poissons qui y ont proliféré, et vendre pour plusieurs milliers de pièces d'or de poisson. Cependant ils en gardent quelques-uns qu'ils replacent dans l'eau pour la reproduction. Puis ils remettent le lac en eau. C'est ainsi qu'ils élèvent le poisson (...) Quant aux 'prairies semées', voici leur origine : ils labourent les pentes des montagnes et les plaines, et y sèment des graines de prairie. Pendant trois ou quatre ans ils n'y font pas de façon, et l'arrosent comme on arrose le trèfle. Cette prairie prend tant de force, et de ce fait pousse si loin ses racines, que la charrue ne peut l'arracher. Après cela on obtient une prairie à qui on ne fait subir aucun dommage en y menant les bêtes ou en la fauchant"(29).

Le récit très précis et détaillé du couronnement du pape Alexandre VI Borgia (août 1492), citant au passage la légende populaire de la papesse Jeanne et de la chaise stercoraire, souligne le fait que l'auteur s'est informé auprès des mécréants (*kâfirler ayıtdılar*)(30).

Ce texte fourmille également de détails géographiques concrets sur les pays traversés. Le lecteur - ou l'auditeur - pouvait suivre étape par étape l'itinéraire du prince et de sa suite à travers la Provence, la Savoie, l'Auvergne ou l'Italie. Parfois, une description plus précise vient donner une note exotique: la plaine de la Crau est un lac asséché ; un plateau du Massif Central est couvert de neiges éternelles. Sa description de Lyon est extrêmement précise.

(29) *Idem*, pp. 170-173.

(30) *Idem*, pp. 212-217.

il eut une aventure avec la chatelaine Philippine Hélène), à Bourganeuf où la "tour de Zizim" rappelle encore aujourd'hui l'épisode oriental. Par la suite, les Chevaliers et le pape Innocent III décidèrent "pour le bien général de la chrétienté" de transférer le prince Djem à Rome où, arrivé en mars 1489, il fut fort bien reçu et logé dans un appartement royal, faisait partie de la cour pontificale. Il devint l'enjeu d'une intense activité diplomatique, otage des puissances chrétiennes qui s'en servaient pour tenir la Porte en respect. En 1494, le roi de France, Charles VIII qui espérait susciter une nouvelle croisade, se rendit à Rome et demanda au pape la garde du prince ottoman, lequel l'accompagna dans son expédition contre Naples. Mais Djem tomba malade en chemin et mourut à Naples le 24 février 1495.

Tout au long de son exil, le fils de Mehmed II fut accompagné par un petit groupe de Turcs. Un de ses compagnons, Haydar Beg, a consigné les grandes lignes de cet exil dans un mémoire intitulé *Vâkı`ât-ı Sultân Cem*, lequel peut être considéré comme la plus ancienne relation écrite que l'on possède d'un sujet turc en Occident(26). Ses notes sur les peuples de France et d'Italie trahissent un mélange de curiosité et d'étonnement. Elles sont en tout cas, pour un turc du XVe siècle, une source remarquable d'informations sur le "Kafiristan". On y trouve par exemple des descriptions d'églises(27), des indications sur la capacité du port de Toulon (2500 tonneaux)(28), des références à la mise en valeur de prairies artificielles et à la pisciculture.

> *"Voici, écrit l'auteur des Vâkı'ât-ı Sultân Cem, l'origine de ce que nous appelons 'lacs artificiels'. Ils dressent un barrage entre deux collines. (Dans la fosse ainsi formée) ils font couler l'eau jusqu'à ce qu'elle l'ait remplie. Après quoi ils font venir par charges entières des poissons d'eau douce depuis (des lieux distants) de cinq à dix jours de route. Ils*

---

(26) On ne sait en fait rien de l'auteur de cette biographie intitulée *Vâkı'ât-ı Sultân Cem* dont il ne reste que deux manuscrits, l'un conservé à la Bibliothèque nationale de Vienne (Mxt. 201, catalogue Flügel n° 1213), l'autre à Istanbul, dans la collection de M. Sevket Rado. La lecture des *Vâkı'ât-ı Sultân Cem* incite à penser que l'auteur partagea l'exil de Djem et rédigea sa biographie sous le règne de Selim Ier.

(27) L'auteur des *Vâkı'ât-ı Sultân Cem* visita l'église Saint-Antoine et l'église Saint-Léonard de Noblat.

(28) N. VATIN, *op. cit.*, p. 194 : "la ville de Toulon qui peut recevoir deux mille cinq cents tonneaux...".

arriva à Villefranche le 16 octobre, et gagna Nice où il semble s'être beaucoup diverti pendant quatre mois. Selon son chroniqueur, une de ses distractions favorites consistait à se rendre à des bals, où il découvrait, comme nombre de voyageurs ultérieurs, les étranges mœurs des Francs :

> *"Ils faisaient venir les plaisantes vierges de la ville et dansaient le horôs. Leurs coutumes ne leur imposent pas le port du voile. Au contraire, elles tinrent gloire de baiser et d'embrasser. Après la danse, quand elles voulaient se reposer, elles s'asseyaient sur les genoux de leurs amants. Leur cou, leurs oreilles et leur gorge sont nus. Parmi elles, il y en avait une particulièrement charmante avec qui le défunt avait eu des relations marquées d'une certaine affection"*[24].

À d'autres moments, Djem se livra à son penchant pour la poésie et composa entre autres un poème, probablement l'un des premiers et seuls témoignages poétiques sur l'Occident :

> *"Bois la coupe de Djem, ô Djem, voici le pays des Francs. Le destin écrit sur le front de chaque créature s'accomplit !... Ne laisse pas l'occasion s'enfuir, jouis de la vie, goûte les plaisirs, goûte les plaisirs et l'allégresse : la fortune est inconstante et le monde périssable ; - Jouis de la vie avec le prince franc, si délicat, chef des Beaux !... Ils jouent de la harpe, de la timbale et de l'orgue semblable au psalterion. La langue des Francs est toute une lamentation, accompagnée de la plainte des flûtes... Douze princes, fils de prince en face de toi, boivent dans les coupes d'or... La vie est belle... O jeune prince, ô sultan Djem, se réjouir une nuit avec eux vaut mieux pour toi que toute autre chose ! Va donc Bayezit, profite si tu le veux de ta fortune ! Si l'on te dit que ton règne est éternel, ne le crois pas, c'est un mensonge"*[25].

Djem vécut un peu plus de douze ans en exil, séjournant dans des bourgades ou châteaux de Savoie et de France, au Puy, à Sassenage (où

(24) N. VATIN, *op. cit.*, pp. 155-157.

(25) Cité par A. BOMBACI, *Histoire de la littérature turque*, Paris. 1968, pp. 278-279 et E. J. GIBB, *A History of Ottoman Poetry*, Londres, 1905, VI, pp. 60-61.

qu'on pourrait appeler les affaires civiles, le prisonnier, comme l'esclave, est un être dépourvu de droits, sur lequel un maître peut exercer son pouvoir sans limite.

Comme la plupart des musulmans, 'Osmân Aga refusera la conversion et cherchera à regagner son pays. Il y parviendra, non sans difficulté, à la troisième tentative. Le récit qu'il compose à Istanbul en 1724 témoigne des souffrances qu'il a endurées en rappelant sa fidélité en sa religion.

III. LE REGARD DES VOYAGEURS OTTOMANS PORTE SUR L'EUROPE OCCIDENTALE

En dehors de ces quelques récits de captivité, ou de rapports d'espionnages destinés au service de la Porte, il n'existe pas de récits de voyages ottomans consacrés à l'Occident mis à part deux textes. Le premier est le récit de l'exil du prince ottoman Djem, qui vécut en France et en Italie entre 1482 et 1495. Il s'agit d'une biographie écrite par un de ses compagnons, Haydar Beg. Le deuxième est celui du chroniqueur Evlîyâ Tchelebî (1611-1684), qui, dans une langue simple et colorée, relate les nombreux voyages qu'il a effectués dans et hors de l'Empire ottoman.

1) Les mésaventures de Djem sultan

Avant le XVIII[e] siècle, l'un des rares récits de voyage consacré à l'Occident est celui qui concerne le prince Djem, le Zizime de nos chroniqueurs qui, vaincu par son frère aîné et rival Bâyezîd II (1481-1512) à la mort de leur père Mehmed II (4 mai 1481), dut fuir et trouver refuge dans l'île de Rhodes, alors sous l'autorité des chevaliers de Saint-Jean de Jérusalem. De là, il s'embarqua pour la France le 1[er] septembre 1482[(23)],

(23) La bibliographie sur Djem est importante. On pourra se reporter au livre de L. THUASNE, *Djem-Sultan : Étude sur la question d'Orient à la fin du XV[e] siècle*, Paris, 1892 ; I. H. ERTAYLAN, *Sultan Cem*, Istanbul, 1951 ; J. LEFORT, *Documents grecs dans les archives de Topkapı Sarayı. Contribution à l'histoire de Cem sultan*, Ankara, 1981 ; R. BOUDARD, "Le sultan Zizim vu à travers les témoignages de quelques écrivains et artistes italiens de la Renaissance", *Turcica*, VII, 1975, pp. 135-156 ; GARDIN DE TASSY, "Aventures du prince Gem, traduites du turc de Saadeddin-effendi", *Journal Asiatique*, 1[ère] série, t. IX, sept., 1826, pp. 153-174. H. INALCIK, "A Case Study in Renaissance Diplomacy : The Agreement between Innocent VIII and Bayezid II regarding Djem Sultan", *Journal of Turkish Studies*, 1979, III, pp. 209-223. L'étude la plus récente et à ce jour la plus complète est celle de N. VATIN, *Sultan Djem, un prince ottoman dans l'Europe du XV[e] siècle d'après deux sources contemporaines : Vâkı'ât-ı Sultân Cem, œuvre de Guillaume Caoursin*, Ankara, Türk Tarih Kurumu, 1997.

Enchaînés aux pieds, mals vêtus, sous alimentés - leur ration journalière se limite le plus souvent à un demi pain de 100 *dirhem,* 320 grammes - ils parcourent de longues distances à pied dans la journée et sont placés la nuit dans des remises ou des hangars où ils sont étroitement surveillés. Dans ces conditions difficiles, les captifs ottomans sont victimes de diverses maladies - qui frappent aussi les soldats autrichiens -, la plus commune étant la dysenterie.

Dans la journée, les prisonniers sont employés à toutes sortes de travaux pénibles. Ils effectuent des tâches manuelles, agricoles, ou sont utilisés à la construction de routes, de ponts, de bâtiments publics, et à l'équarissage des carcasses animales. Lorsqu'ils possèdent des compétences particulières, les prisonniers peuvent exercer des activités domestiques ; ils sont alors relativement bien traités une fois placés dans une famille, jouant un rôle très important dans la vie domestique. Ils sont employés comme intendants, valets, cochers, charretiers, laquais, maîtres d'hôtel, aides-cuisiniers, celliers, sommeliers, porteurs de chaise ou de marchandises. Au cours de sa captivité, 'Osmân Aga fut par exemple palefrenier, intendant, maître d'hôtel. Il eut même la chance d'être pour un temps au service du meilleur confiseur de Vienne et d'un fabricant de glaces qui tenait boutique en face de la salle de bal du palais de la Hofburg(21). Les prisonniers turcs ne perçoivent aucun salaire pour leur travail, seulement des pourboires qui, le cas échéant, peuvent être fort intéressants.

Les maîtres veillent de leur côté à ce que leurs domestiques soient correctement vêtus, logés, et qu'ils reçoivent une alimentation convenable. Tant à Graz ou Kapfenberg qu'à Vienne, 'Osmân Aga semble avoir été bien nourri ; il loge tantôt dans des écuries, tantôt dans des mansardes seul ou en compagnie d'autres serviteurs. Il revêt dans la journée l'uniforme des *hayduk,* un costume en toile rouge et se déplace librement à pied dans les rues de Vienne. Il accompagne partout son maître, le chambellan Christophe Dietmar von Schallenberg, même jusqu'à Milan où il aurait séjourné cinq mois, découvrant "des choses merveilleuses et remarquables tout au long de ce voyage"(22).

Mais comme tout captif, même le meilleur des serviteurs n'échappe pas à un mauvais traitement si tel est le bon plaisir du maître. Dans ce

(21) *Prisonnier des infidèles,* p. 113-114.

(22) *Prisonnier des infidèles,* p. 114.

de plusieurs éditions[17]. Celui de Esîrî Hüseyin bin Mehmed, qui raconte en vers sa captivité lui aussi à Malte pendant sept ans à partir de 1625[18]. Dans le genre autobiographique, une place unique revient aux mémoires d'un officier turc, 'Osmân Aga originaire de Temesvár (Timisoara, actuellement en Roumanie), qui fut prisonnier de guerre dans l'Empire des Habsbourg de 1688 à 1699[19]. Ce manuscrit autographe, écrit par l'auteur à Istanbul en mai 1724, est un témoignage de premier plan sur les conflits qui opposèrent l'Empire ottoman et les Habsbourg à la fin du XVIIe siècle. Il nous décrit notamment avec force détails la condition des captifs ottomans à Vienne et dans la monarchie des Habsbourg à la fin du XVIIe siècle[20].

On découvre ainsi comment les prisonniers turcs sont obligés de suivre les armées impériales dans leurs expéditions en Croatie, en Slovénie, etc., souffrant des mauvaises conditions climatiques et des mauvais traitements.

---

(17) Texte publié par Fahir IZ, "Macuncuzâde Mustafa'nın Malta Anıları Sergüzest-i Esiri-i Malta", *Türk Dili Arastırmaları Yıllıgı, Belleten*, 1970 (1971), pp. 69-112. Cf. également Ismet PARMAKSIZOGLU, "Bir Türk Kadısının esaret hatıraları", *Tarih Dergisi*, 5, 1953, pp. 77-84 et Cemil ÇIFTÇI, *Macuncuzade Mustafa Efendi. Malta Esirleri*, Istanbul, 1996. Une traduction allemande est proposée par W. SCHMUCKER, "Die Maltesischen Gefangenschaftserinnerungen eines türkischen Kadi vor 1599", *Archivum Ottomanicum*, II, 1970, pp. 191-251.

(18) Texte présenté par Günay KUT, "Esîrî, his 'Sergüzest' and his other works", *Journal of Turkish Studies*, X (1986), pp. 235-244.

(19) Texte publié par R. F. KREUTEL, *Die Autobiographie des Dolmetschers 'Osmân Aga aus Temeschwar*, Cambridge, 1980, traduction allemande : R. F. KREUTEL et O. SPIES, *Leben und Abendteuer des Dolmetschers Osman Aga*, Bonn, 1954, rééd. par les mêmes sous le titre *Der Gefangene der Giauren. Die abenteuerliche Schiksale des Dolmetschers Osman Aga aus Temeschwar, von ihm selbst erzählt*, Graz-Vienne-Köln, 1962. Pour une transcription turque, voir Sevki YAZMAN, *Viyana Muhasarasından sonra Avusturyalılara esir düsen Osman Aga'nin Hatıraları*, Istanbul, 1961 ; Esat NERMI, *Temesvarlı Osman Aga-Gavurların Esîrî*, Istanbul, Milliyet Yay., 1971 (rééd. aux éd. Aksoy Yay., 1998) ; Harun TOLASA, *Kendi Kalemiyle Temesvarlı Osman Aga (Bir Osmanlı Türk Sipâhîsinin Hayatı ve Esirlik Hatıraları)*, Konya, Selçuk Univ. Yay., 1986. Ce manuscrit vient de faire l'objet d'une traduction française par nos soins, *Prisonnier des infidèles. Un soldat ottoman dans l'Empire des Habsbourg*, Arles, éd. Sindbad-Actes Sud, 1998 (coll. "La bibliothèque turque").

(20) Sur le personnage, voir R. F. KREUTEL, "Die Schriften des Dolmetschers 'Osmân Aga aus Temeschwar", *Der Orient in der Forschung. Festschrift Otto Spies*, Wiesbaden, 1967, p. 434-443 ; M. ALEXANDRESCU-DERSCA, "La condition des captifs turcs dans l'Empire des Habsbourg (1688-1689) d'après les mémoires de Osman Aga", *Studia et Acta Orientalia* (Bucarest), VIII (1971), p. 125-144 et notre article, «'Osman Aga, captif ottoman dans l'empire des Habsbourg à la fin du XVIIe siècle», *Turcica*, 33, 2001, pp. 191-213.

gens impliqués dans l'exercice du pouvoir. Ils ont pour vocation de rester confidentiels, mais ils dépassent en même temps le cadre des questions d'actualité qui sont du ressort des diplomates pour essayer de fixer l'image du pays visité[15]. Un certain nombre de ces rapports, datant de la fin du XVIIe et du XVIIIe siècle, nous sont connus. De loin le plus intéressant est celui de Yirmisekiz Mehmed Efendi qui, en 1720-1721, se rendit comme ambassadeur à la cour du futur Louis XV[16]. D'autres rapports concernent les missions effectuées par les ambassadeurs à Londres, Paris, Berlin, Vienne, Madrid et Saint-Pétersbourg.

4) Les prisonniers

Pour les prisonniers, capturés sur terre ou sur mer, la question du séjour en "terre infidèle" ne se pose pas de la même façon, puisqu'ils n'ont pas eu le choix. Pour eux, les juristes ont formulé des règles de conduite qu'ils devaient suivre jusqu'à ce qu'ils soient libérés par le paiement d'une rançon, un échange ou une évasion. C'est ainsi que, s'appuyant sur le principe de la *darura*, la nécessité, et certains versets du Coran, les prisonniers sont autorisés à pratiquer certains principes défendues. Par exemple, un musulman prisonnier peut manger du porc ou de la charogne plutôt que de mourir de faim, mais il ne peut commettre de meurtre.

On possède très peu de témoignages de ces voyages "forcés" dans le "Pays de la guerre". Parmi les quelques récits ottomans figurent les "Aventures de captivité à Malte" d'un *kâdî* turc, Mâcuncuzâde Mustafâ, capturé en avril 1597 par les chevaliers de Saint-Jean alors qu'il se rendait à Chypre pour y prendre ses fonctions. Il resta prisonnier à Malte pendant plus de deux ans ; la courte relation de sa captivité a fait l'objet

---

(15) Sur les rapports d'ambassades ottomanes en Europe et ailleurs, voir F. R. UNAT, *Osmanli Sefirleri ve Sefaretnameleri*, Ankara, 1968 et F. BABINGER, *Die Geschichtsschreiber der Osmanen und ihre Werke*, Leipzig, 1927.

(16) Sur l'ambassade de Yirmisekiz Mehmed Çelebi en France, l'étude la plus à jour et la plus récente est celle de G. VEINSTEIN, *Mehmed Efendi. Le paradis des infidèles*, Paris, 1981. Voir aussi F. M. GÖÇEK, *East Encounters West, France and the Ottoman Empire in the Eighteenth Century*, New York, Oxford Univ. Press, 1987, pp. 7-81 ; E. D'AUBIGNY, "Un ambassadeur Turc à Paris sous la Régence. Ambassade de Mehémet-Effendi en France, d'après la relation écrite par lui même et des documents inédits des Archives du Ministère des Affaires étrangères", *Revue d'histoire diplomatique*, III, 1889, pp. 78-91, 200-235.

1581, deux émissaires turcs arrivaient à Paris. Le premier apportait à Henri III une invitation de Murad III à la circoncision de son jeune fils Mehmed. Le second envoyé, un certain Ali Tchelebi, devait remettre au roi de France une lettre et un exemplaire des Capitulations récemment renouvelées. On signale d'autres missions en France au XVII[e] siècle : deux au temps d'Henri IV, en 1601 et en 1607, deux sous Louis XIII, en 1618 et en 1640. L'arrivée d'un envoyé turc à Paris en 1669, et sa réception au château de Saint-Germain, provoqua de la part de Louis XIV la commande à Molière du *Bourgeois gentilhomme*[12].

Curieusement, seules les sources occidentales mentionnent ces premières missions musulmanes en Europe. Elles ne semblent pas constituer des événements dignes de l'attention de chroniqueurs musulmans. La première ambassade dont il subsiste une relation turque écrite date de 1665. Elle retrace l'ambassade de Kara Mustafa Pacha à Vienne à l'occasion de la ratification du traité de Vasvàr entre les souverains ottomans et autrichiens. L'ambassadeur était accompagné d'une suite de 295 personnes qui séjourna neuf mois à Vienne[13].

Si le rapport de Kara Mustafa Pacha se contente de faire le compte-rendu des démarches officielles et ne dit quasiment rien sur le pays visité, en revanche le chroniqueur Evliya Tchelebi, dont il sera question un peu plus loin, en profita pour observer la vie et les mœurs des autrichiens[14].

À partir de l'ambassade de Kara Mehmed Pacha à Vienne en 1665, les ambassadeurs turcs en Europe prirent soin, à leur retour, de consigner par écrit le déroulement de leur mission, appelée en turc *sefaretnâme*, pour rendre compte de leurs observations et, plus particulièrement, de leurs actes. Ces récits ont pour fonction de renseigner un cercle étroit de

(12) Albert VANDAL, "Molière et le cérémonial turc à la cour de Louis XIV", *Revue d'histoire diplomatique*, II, 1888, pp. 367-385.

(13) Le rapport de Kara Mehmed Pacha est imprimé dans M. RASÎD, *Târîh-i Râsid*, Istanbul, 1282, I, pp. 120-125 et FINDIKLI SILAHDAR MEHMED AGA, *Silâhdar Târîhi*, Istanbul, 1928, I, pp. 403-409. Il existe une traduction allemande par R. F. KREUTEL et E. PROKOSCH, *Im Reiche des Goldenen Apfels*, Graz-Wien-Köln, Styria, 1987, pp. 253-263.

(14) K. TEPLY, "Evliyâ Çelebî in Wien", *Der Islam*, 52, 1975, pp. 125-131 ; R. F. KREUTEL et E. PROKOSCH, *Im Reiche des Goldenen Apfels*.

documents vénitiens nous apprennent qu'à la fin du XVIe siècle, ce *funduk* abritait un nombre important de marchands ottomans. Prospère au XVIe siècle, malgré les nombreux conflits, les activités de ce Fondaco accusent un sensible déclin au siècle suivant. Après la signature du traité de Karlowitz, en 1699, les marchands turcs mettent longtemps à retourner à Venise ; la plupart d'entre eux préfèrent confier leurs marchandises à des agents ou des correspondants, évitant ainsi le séjour en terre infidèle.

Hormis les résidents du Fondaco dei Turchi à Venise et de petits groupes de Turcs signalés plus tard à Marseille, à Toulon[11] et à Vienne, peu de musulmans séjournaient longtemps dans les pays chrétiens à des fins commerciales. En revanche, des raisons économiques, politiques et une curiosité intellectuelle (suscitée par la Renaissance) poussèrent de plus en plus d'Occidentaux à se rendre en Orient et même à s'y installer pour de longues périodes. À la fin du XVIe siècle, la plupart des États de l'Europe occidentale et orientale envoyèrent des émissaires à Istanbul ; certains d'entre eux, tels que la France (depuis 1535), y établirent des ambassades permanentes, l'Empire germanique en 1547, l'Angleterre en 1580. Au cours des XVIIe et XVIIIe siècles cette pratique se généralisa. De ce fait, une communauté assez importante de résidents européens vit le jour dans la capitale ottomane.

3) Les diplomates

Les relations diplomatiques entre les États chrétiens et l'Empire ottoman étaient presque entièrement assurées par des représentants chrétiens installés à Istanbul et dans les échelles du Levant. Néanmoins, il n'était pas toujours possible pour les musulmans d'éviter un voyage en "territoire infidèle".

Jusqu'à la seconde moitié du XVIIIe siècle, les sultans ottomans n'entretenaient pas d'ambassades permanentes à l'étranger et n'avaient pas de diplomates professionnels. Ils dépêchaient un envoyé quand il le fallait, ou nommaient un haut fonctionnaire compétent qui rentrait une fois sa mission accomplie. Des missions turques furent ainsi régulièrement envoyées à Vienne, à Paris et dans d'autres capitales. En

(11) Voir par exemple Régis BERTRAND, "Les cimetières des 'esclaves turcs' des arsenaux de Marseille et de Toulon au XVIIIe siècle", *REMMM*, 99-100 (2002), pp. 205-217.

De manière générale, les marins ottomans ne séjournent pas dans les ports occidentaux. La seule exception notable est l'hivernage de la flotte ottomane à Toulon du 29 septembre 1543 à la fin mars 1544, épisode qui se rattache à un grand événement historique : l'alliance de François Ier et de Soliman le Magnifique[9].

2) Les marchands

Pendant longtemps, les marchands musulmans voyagèrent peu en Europe. Ils n'éprouvaient pas le besoin de s'y rendre car les marchands italiens remplissaient leur rôle d'intermédiaire à partir des échelles du Levant.

Un autre facteur qui a certainement découragé les Ottomans d'entreprendre un voyage dans le pays des "maudits mécréants" (*küffâr-i haksâr*), dont "l'enfer est la demeure" (*küffâr-i duzakh karar*), est probablement l'intolérance manifestée par ses habitants et ses souverains. Dans toutes les régions conquises sur les païens ou reprises à l'Islam, le christianisme était imposé par la force. Le sort des Juifs, dont beaucoup trouvèrent refuge dans l'Empire ottoman, n'incitait pas les disciples d'autres religions à aller s'établir ou même à voyager dans ces pays.

Des marchands musulmans se rendirent cependant, en Europe, mais leur nombre demeura limité et très faible en comparaison avec la présence européenne dans les territoires ottomans. Ils eurent une certaine importance à Venise où ils fondèrent un établissement de résidents permanents surnommé le Fondaco dei Turchii[10].. Les

---

(9) J. DENY et J. LAROCHE, "L'expédition en Provence de l'armée de mer du sultan Suleyman sous le commandement de l'amiral Hayreddin pacha dit Barberousse (1543-1544) d'après des documents inédits", *Turcica*, I, 1969, pp. 161-211 ; G. VEINSTEIN, "Les campagnes navales franco-ottomanes en Méditerranée au XVIe siècle", *La France et la Méditerranée. Vingt-sept siècles d'interdépendance*, I. Malkin éd., Leiden, 1990, pp. 311-334.

(10) Sur la colonie turque de Venise, voir A. SAGREDO et F. BERCHET, *Il Fondaco dei Turchi in Venezia*, Milan, 1860, pp. 23-28 ; G. VERECELLIN, "Mercanti turchi a Venezia alla fine del cinquecento", *Il Veltro : Rivista della civiltà italiana*, 23, n° 2-4, mars-août 1979, pp. 243-275 ; P. PRETO, *Venezia e i Turchi*, Padoue, 1975 ; S. TURAN, "Venedik'te Türk Ticaret Merkezi", *Belleten*, XXXII/126, pp. 247-283. Sur les commerçants musulmans, voir Cemal KAFADAR, "A Death in Venice (1575) : Anatolian Muslim Merchants trading in the Serenissima", *Journal of Turkish Studies*, X, 1986, pp. 191-218.

Les points de vues divergent selon les écoles juridiques. Pour les Malikites, école juridique la plus stricte de l'Islam orthodoxe, les musulmans ne peuvent visiter les pays des infidèles que dans un but précis : faire des captifs pour les échangers contre des rançons. Il est intéressant de noter, par exemple, que les rapports des ambassadeurs marocains adressés aux différentes cours européennes sont presque tous intitulés *Rapport de mission pour la rançon des captifs*. N'est-ce pas pour éviter des difficultés juridiques éventuelles auxquelles leur souverain ou eux-mêmes pouvaient être confrontés ?

Les hanafites Ottomans semblent avoir été plus pragmatiques. Ils autorisent le voyage en terre infidèle pour y faire du commerce et, en particulier, quand il s'agissait d'acheter des produits alimentaires en période de disette. De la même façon, ils tolèrent le voyage et le séjour temporaire à l'étranger et autorisent un musulman à accepter la protection d'un gouvernement non-musulman. La situation d'un musulman en "terre infidèle" est ainsi comparable à celle d'un infidèle *musta'min* en pays musulman. Cependant, un musulman ne peut consentir à une protection qu'à certaines conditions, dont la plus importante est de pouvoir "manifester les signes de l'islam".

L'Empire ottoman est un empire proche des européens avec lesquels il partage le bassin méditerranéen et bien d'autres choses encore. Ce sont évidemment les marins, les marchands et les diplomates qui constituent les trois grandes catégories de voyageurs. À ceci, il faut ajouter le cas particulier des prisonniers qui effectuent, en quelque sorte, un voyage forcé.

1) Les marins

De par leurs activités, les marins se déplacent beaucoup. Sous le règne de Soliman le Magnifique, l'Empire ottoman est à son apogée. À l'est, les navires de guerre ottomans menacent les Portugais dans l'océan Indien, tandis qu'à l'ouest les chefs musulmans de l'Afrique du Nord, à l'exception du Maroc, reconnaissent la suzeraineté ottomane et permettent ainsi à la puissance navale musulmane de pénétrer dans les eaux occidentales et même dans l'Atlantique que les corsaires d'Afrique du Nord sillonnent jusqu'aux côtes britanniques.

lui, les *muhâdjir* sont autorisés à retourner dans leur pays lorsqu'il sera rendu à l'islam[7].

L'abandon de territoires musulmans aux conquérants chrétiens se posa aux Ottomans à partir de la seconde moitié du XVII[e] siècle, notamment avec la perte de la Hongrie en 1699 et, un siècle plus tard, avec l'annexion de la Crimée par les Russes (1683) et l'avancée autrichienne dans les Balkans. Un nombre important de populations musulmanes de ces régions passèrent sous domination chrétienne. D'autres choisirent de partir et "retournèrent" en Turquie, où elles sont encore connues aujourd'hui sous le nom de *muhâdjir*[8].

Un dilemme plus aigu allait se poser quelques décennies plus tard lorsque les pays européens imposèrent leur autorité sur des pays à majorité musulmane: celle des Français en Afrique du nord, des Russes dans le Caucase et en Asie centrale, celle des Britanniques et des Hollandais dans l'Asie du Sud et du Sud-Est. Un nombre non négligeable de musulmans émigrèrent d'Afrique du Nord vers la Turquie, de l'Empire russe vers la Turquie et l'Iran, de l'Inde vers l'Afghanistan. Mais la grande majorité n'eut pas le choix et dut s'adapter à de nouvelles réalités, les populations étant beaucoup trop nombreuses pour émigrer ou se retirer.

Ainsi, nous voyons qu'en principe, le séjour d'un musulman en terre infidèle soulève la désapprobation de ses coreligionnaires. Par contre on ne peut empêcher tout échange qu'il soit d'ordre économique ou diplomatique. Le voyage en terre infidèle, par nécessité ou par contrainte, existait.

II. LE VOYAGE DES OTTOMANS EN TERRE INFIDELE

Dans le cas des voyages volontaires, la première question qui se pose est de savoir si ces visites sont licites et, si c'est le cas, en quelles circonstances et sous quelles conditions.

---

(7) B. LEWIS, *Le langage politique de l'Islam*, pp. 160-161 et du même, "La situation des populations musulmanes dans un régime non musulman : réflexions juridiques et historiques", *in* B. LEWIS & D. SCHNAPPER, *Musulmans en Europe*, Arles, Actes Sud, 1992, pp. 11-34. Sur la question des musulmans en pays non musulman, voir les observations de J. SADAN, «'Community' and 'Extra-Community' as a Legal and Literary Problem», *in* KRAEMER et ALON, *Religion and Government*, pp. 102-115.

(8) Le terme *muhâdjir*, participe présent du verbe d'où dérive *hidjra*, est a distingué du mot réfugié, en arabe *lâdji'*, en turc *mülteci*.

implacablement par les puissances occidentales devenues dominantes et fut amèrement ressenti.

La question se pose maintenant de savoir quel est le statut des musulmans installés dans le "Pays de la guerre".

2) Musulmans en terre infidèle

Quelle est l'attitude à adopter pour un musulman lorsqu'il réside en "terre infidèle" ? Peut-il rester sous la juridiction d'un "gouvernement incroyant", lequel aux yeux de l'Islam n'a pas de légitimité, ou doit-il partir ?

Durant les deux premiers siècles de l'Islam, il ne semblait pas qu'il y eût, pour les musulmans, de bonne raison de douter que la marche triomphante des armées musulmanes ne se poursuivît jusqu'à ce que, dans un avenir assez proche, la tâche qui leur était impartie par Dieu fût accomplie. Rares étaient les retraites et quand elles se produisaient, elles étaient surtout locales et tactiques et n'entraînaient guère que la perte temporaire de territoires et de populations infidèles récemment conquis. Mais entre les XI[e] et XV[e] siècles, le recul de l'Islam et l'avance chrétienne en Sicile, et en Péninsule Ibérique, font passer sous domination chrétienne d'importantes populations musulmanes implantées depuis longtemps dans ces régions. Partout, après la reconquête, les souverains chrétiens s'efforcent résolument de convertir, sinon d'expulser, leurs sujets musulmans. Leurs efforts sont finalement couronnés de succès.

Si les chrétiens sont en général peu disposés à tolérer des sujets musulmans, ceux-ci pour leur part répugnent à rester sous domination chrétienne. La plupart des juristes musulmans soutiennent qu'il est même impossible à un musulman de vivre sous un gouvernement non-musulman. Si un infidèle en territoire infidèle se convertit à l'islam, il est de son devoir d'abandonner sa maison et son pays pour se rendre dans un pays soumis à la loi musulmane et dirigé par des musulmans. Il suivra de cette manière le précédent sacré du Prophète et de ses fidèles qui quittèrent leur pays, La Mecque païenne, pour émigrer (*hidjra*) vers Médine où ils fondèrent le premier État et la première communauté musulmane. Le Prophète a donné l'exemple et comme

propres lois. L'éducation est aussi du ressort des chefs de la communauté qui supervisent les écoles, les enseignants et les programmes.

Les incroyants qui demeurent dans le *Dâr al-Harb*, le "Pays de la guerre", sont appelés *harbî*, forme attribut du mot signifiant guerre. Entre le *harbî* et le *dhimmî*, il y a le *musta'min*, un *harbî* qui vit pour un temps dans un pays musulman, à titre de visiteur temporaire. On lui accorde un *amân*, un sauf-conduit ou promesse de protection, le droit de pratiquer sa religion et il est exempté de la capitation et échappe aux restrictions imposées aux *dhimmî*. L'*amân* peut être personnel, accordé à un seul individu, ou collectif. Dans ce cas, il est accordé à un État étranger qui peut alors faire bénéficier de ce privilège ses propres citoyens voyageant à l'étranger.

Tout comme le *dhimmî*, le *musta'min* n'est pas soumis à une capitation et autres restrictions. Il jouit des mêmes droits que ceux auxquels il est soumis dans son pays d'origine et est sous l'autorité de son représentant, dans le cas général un consul (*konsolos*). L'*amân* est accordé pour une durée limitée et peut être renouvelé. Si la durée est dépassée, la personne devient un *dhimmî*. Les communautés étrangères, sous l'autorité de leur consul, fonctionnent ainsi comme des États autonomes dans l'État(6).

Cette pratique facilita le développement des relations commerciales et diplomatiques entre le sultan ottoman et les États chrétiens et fournit une structure légale permettant l'installation de communautés de marchands européens dans les principales villes de l'Empire (Istanbul, Izmir, Bursa, Edirne, Salonique, etc). En revanche, et la différence est capitale, il n'existe pas de sauf-conduit pour les musulmans qui voyagent en Europe chrétienne ni pour ceux qui y résident. L'*amân* est une formule légale purement musulmane destinée à assurer des relations pacifiques. Cependant, plusieurs siècles plus tard, lorsque l'équilibre des forces militaires et économiques changea entre l'Occident et le monde islamique, ce qui avait été à l'origine une concession volontaire faite par les gouvernements musulmans, conformément à la logique de leurs propres lois, devint un privilège d'extra-territorialité imposé

(6) Sur ces différentes questions, voir M. KHADDURI, *War and Peace in the Law of Islam*, Baltimore, 1955, pp. 162-169, 243-246 ; J. HATSCHEK, *Der Musta'min*, Berlin-Leipzig, 1919 et les articles de J. SCHACHT, "Amân", *EI²*, I, 1960, pp. 441-442 et H. INALCIK, "Imtiyâzât", *EI²*, III, 1971, pp. 1207-1219.

phraséologie n'est certes pas nouvelle, mais elle prend tout son sens face à l'extraordinaire avancée des Ottomans dans la première moitié du XVI[e] siècle.

À l'instar de ses prédécesseurs, l'État ottoman se doit de tolérer et de protéger les infidèles que la conquête a fait passer sous son autorité, à condition, naturellement, qu'ils ne soient pas des polythéistes mais les adeptes d'une des religions du Livre. Les non-musulmans à qui on permet de vivre comme résidents permanents sont appelés les *dhimmî*, c'est-à-dire les membres d'une communauté à qui a été accordée un *dhimma*, un pacte, par les autorités musulmanes. Ce terme s'applique principalement aux juifs et aux chrétiens vivant en Islam et soumis à l'autorité de l'État musulman. En contrepartie de cette protection, les sujets non-musulmans doivent accepter de reconnaître la primauté de l'islam et la suprématie des musulmans. Leur soumission est symbolisée par le paiement d'une capitation (appelée *djizya* ou *kharâdj*), et l'acceptation de certaines restrictions d'ordre social. En principe, les *dhimmî* ne peuvent monter à cheval ni porter des armes (les corps paramilitaires chrétiens faisant exception). Ils sont tenus de porter des vêtements distinctifs, certaines pièces du costume et certaines couleurs réservées aux musulmans leur étant interdites. D'une manière générale, ils ont à s'abstenir de toute marque de luxe et d'ostentation. Dans le même esprit, la loi islamique interdit que leurs constructions civiles et religieuses dépassent en hauteur celles des adeptes de la vraie foie. En contrepartie, les *dhimmî* sont autorisés à pratiquer librement leur religion, à entretenir et, si nécessaire, à réparer leurs lieux de culte (l'interdiction de construire de nouvelles églises ou synagogues n'a jamais été vraiment appliquée). Par ailleurs, ils bénéficient d'une grande autonomie sous l'autorité de leurs propres chefs religieux[(5)].

Si l'on excepte les mesures nécessaires pour protéger la sécurité de l'État, maintenir l'ordre public et la décence, et assurer la primauté de l'islam, les *dhimmî* dépendent de leurs propres lois et non de lois musulmanes. La plupart des questions civiles, y compris le mariage, le divorce et l'héritage, ainsi que les conflits entre les membres de la communauté sont entendus et réglés par leurs propres juges selon leurs

(5) Sur ces différents thèmes, nous renvoyons le lecteur aux travaux de B. LEWIS, *Le langage politique de l'Islam*, Paris, Gallimard, 1988, pp. 118-120 et B. BRAUDE & B. LEWIS (éds), *Christians and Jews in the Ottoman Empire*, New York-Londres, 1982, 2 vol.

grosso-modo l'Empire ottoman dans ses frontières maximales du XVI[e] siècle ; la seconde englobe le reste du monde. De même qu'il n'y a qu'un seul Dieu dans les cieux, il ne peut y avoir qu'un seul souverain et qu'une seule loi sur la terre.

Les sultans d'Istanbul sont ceux par qui la domination de l'Islam tend à s'étendre, conformément à sa vocation, à l'ensemble du monde ; ceux qui vont chercher à porter le *Dâr al-Islâm* aux limites du monde ; ceux, enfin, qui imposeront la *cheri'a* à l'humanité tout entière et, selon la formule de Kinalizâde Ali Tchelebi (m. en 1572), établiront sur terre la "cité vertueuse" (*medine-i fazili*)(2). De fait, sous le règne de Soliman le Magnifique (1520-1566), les sultans prétendent dominer l'ensemble du monde musulman. Ils ont repris aux Mamelouks le titre de "serviteur des deux saints sanctuaires" de La Mecque et Médine, faisant d'eux les suzerains du Hedjaz et les protecteurs du Pèlerinage et des routes qui y mènent ; leur suzeraineté est reconnue par les chérifs de La Mecque(3). Le sultan d'Istanbul n'est plus le souverain d'un État particulier, régnant sur une partie du monde musulman. Il est désormais le "*padichâh* de l'Islam", ses territoires sont les "pays biens gardés de l'Islam" (*memâlik-i mahrûse-i islâmiyye*), ses troupes sont les "armées victorieuses de l'Islam" (*'asakir-i mansure-i islamiyye*), etc.

La titulature du sultan mise au point par la chancellerie de Soliman le Magnifique, comme l'épigraphie monumentale du temps, livrent de nombreuses formules exprimant l'assimilation totale de ces souverains à leur mission islamique qui implique une prééminence au sein de l'islam et leur vocation à la domination universelle. Soliman est ainsi le "sultan des sultans du monde" ou des "sultans de l'est et de l'ouest", "l'ombre de Dieu sur terre", le "dispensateur de couronnes aux monarques de la terre de l'époque" (*tadjbakhch-i khursrevân-i zemîn-u zemân*)(4). Cette

---

(2) G. VEINSTEIN, "Les Ottomans. Variations sur une identité", *Valeur et distance. Identités et sociétés en Egypte*, sous la dir. de C. DECOBERT, Paris, Maisonneuve et Larose, 2000, pp. 105-119.

(3) Voir B. LEWIS, art. "Khadim al-Haramayn", *EI*[2] ; G. VEINSTEIN, "Les origines du califat ottoman", *Les Annales de l'autre islam*, 2 (La question du califat), 1994, pp. 25-36 et F. HITZEL, "Les Turcs réinventent l'Empire romain", *Historia Thématique*, n° 75, janv.-févr. 2002, pp. 50-55.

(4) Voir différents exemples dans A. C. SCHAENDLINGER, *Die Schreiben Süleymans des Prächtigen an Karl V., Ferdinand I. und Maximilian II, aus dem Haus-, Hof-und Staatsarchiv zu Wien*, Vienne, 1983.

Réflexions juridiques et historiques sur le voyage des ottomans en terre infidèle

Frédéric HITZEL
CNRS-EHESS, Paris

Si les voyages des Européens se sont multipliés dans les pays riverains de la Méditerranée orientale à la fin de la Renaissance, récemment soumis par les Ottomans, il paraît intéressant de s'interroger sur les voyages et séjours des orientaux en Occident, auprès des monarques de l'Europe chrétienne, collectivement connus comme *mulûk al-kuffâr*, les "rois des incroyants", ou même *mulûk al-kufr*, les "rois de l'incroyance". Comme le soulignera le présent article, on constatera que les Ottomans sont peu nombreux à se rendre en Occident avant le XIXe siècle. Pour tenter d'expliquer et d'analyser ce phénomène, nous rappellerons dans une première partie quelques définitions générales sur le statut juridique des non-musulmans en terre d'Islam, puis des musulmans en terre infidèle. Nous passerons ensuite en revue les différentes possibilités de voyages, volontaires ou contraints, des Ottomans en Europe occidentale. Enfin, en dernière partie, nous étudierons le regard porté par les voyageurs ottomans sur les territoires situés au-delà de leurs frontières.

I. STATUT JURIDIQUE

1) Des mécréants en terre musulmane

Le monde, tel que le perçoivent les Ottomans -et avant eux, les autres dynasties musulmanes-, se divise en deux parties fondamentales : le "Territoire de l'Islam" (*Dâr al-Islâm*) et le "Pays de la guerre" (*Dâr al-Harb*)[1]. La première comprend tous les pays soumis à la loi islamique,

(1) Voir A. ABEL, "Dâr al-Islâm" et "Dâr al-Harb", *EI²*, II, pp. 129-130.

Parallèlement à l'intérêt accordé aux échanges culturels au sein de l'espace arabo-musulman, la comparaison entre expériences musulmanes et expériences européennes a également suscité la reflexion des participants. Ainsi, une communication a insisté sur l'expérience vécue de deux ambassadeurs musulmans, l'un ottoman et l'autre marocain, en Espagne durant la deuxième moitié du XVIII[e] siècle. D'autres comparaisons des espaces européens et musulmans se sont basées sur des récits de voyage de marocains du début du XX[e] siècle. Quant à certains voyageurs ouest-africains, ils ont transformé leur voyage en orient en source de légitimation de leur pouvoir naissant dans leur pays d'origine.

L'intérêt pour le regard de l'autre, chrétien, n'était pas absent des débats de cette rencontre. L'itinéraire éthnographique d'Edmmond Doutté au Maroc du début du XX[e] siècle en a été une bonne illustration.

Tout au long des débats fructueux qui ont meublé cette rencontre, les participants se sont rendu compte de la richesse du thème du voyage et de la nécessité de lui accorder encore davantage d'investigation afin de mettre en lumière des aspects encore obscurs, tel le voyage dans et à partir de certaines régions du monde arabo-musulman comme l'Iran ou les régions musulmanes de l'Asie en général. De même, certains aspects de l'acte même du voyage méritent encore l'attention, telles les conditions concrètes du voyage ou les relations sociales et culturelles durant le voyage. Autant de questions qui justifieraient l'oraganisation d'une prochaine rencontre autour du même thème.

Pour finir, nous avons le plaisir d'offrir les travaux de cette rencontre à notre collègue, le professeur **Othmane BENNANI**, en reconnaissance de son labeur continu et discret pour le succès de l'**UFR : Le Maroc et le monde arabo-musulman 1500-1900**, et de son travail au sein du **Département d'Histoire** à la Faculté des Lettres et des Sciences Humaines. Nous avons aussi le plaisir de remercier MM. le Doyen et le Vice-Doyen, ainsi que les services des Colloques et de l'Edition pour leur soutien continu. Nous remercions également la Fondation Konrad Adenauer pour l'adoption du thème de la rencontre et pour le soutien à la publication de ses travaux.

Abderrahmane El Moudden/Abderrahim Benhadda

la passerelle obligatoire pour la connaissance de l'occident, des idées et des techniques occidentales ainsi que de la modernité en général.

Certes, ces divers aspects ont été étudiés à plusieurs reprises ces dernières années. Cependant, il y a une dimension du voyage qui mérite encore approfondissement, à savoir la comparaison de l'expérience du voyage à l'échelle globale de l'espace arabo-musulman. C'est ce qui a justifié l'organisation d'une rencontre autour du thème : **Le voyage dans le monde arabo-musulman : échange et modernité**, l'objectif global étant de repérer les transversalités et les particularités dans la multiplicité du voyage arabo-musulman. L'approche comparative de l'expérience du voyage dans l'aire arabe et dans celle turco-ottomane constitue à notre avis un point nodal de toute étude du voyage dans le monde arabo-musulman.

Cette rencontre, organisée par l'**UFR : Le Maroc et le monde arabo-musulman 1500-1900**, a eu lieu à Marrakech entre le 24 et le 27 mai 2002, et a réuni un groupe de chercheurs marocains et internationaux dont les communications ont montré l'intérêt particulier du voyage et des récits de voyage en tant qu'instruments d'approfondissement de la connaissance de l'autre et par là-même de soi.

La contribution turco-ottomane à la production du voyage, pratique et récit, aussi bien dans les espaces musulmans que non musulmans, a fait l'objet de plusieurs communications. L'analyse du *Siyahatname* d'Evliya Çelebi, véritable "Ibn Battuta turc", a conduit à poser une question centrale: dans quelle mesure peut-on légitimement considérer ce texte comme une source de l'histoire militaire de l'empire ottoman ? Dans la même veine, une autre communication a accompagné Katip Çelebi, encyclopédiste ottoman du XVII[e] siècle, dans ses pérégrinations à travers son oeuvre *Tuhfat al-kibar fi asfar al-bihar*. Le statut juridique des voyageurs musulmans dans le *dar al-kufr* (espace des infidèles) a également retenu l'attention des participants.

Des textes inédits ont été mis en oeuvre pour montrer l'importance des échanges culturels entre les rives du monde musulman. Deux textes uniques ont retenu l'attention plus particulièrement : le premier est dû à un turc ottoman qui s'est rendu en mission diplomatique au Maroc dans la deuxième moitié du XVIII[e] siècle; le second à un montagnard marocain de l'Atlas qui a fait le voyage en orient vers le milieu du XIX[e] siècle.

Présentation

Dans les sociétés pré-modernes, le voyage et le déplacement en général peuvent être considérés comme une source principale d'information pour l'homme sur son environnement proche et lointain. Le voyageur, mis à l'épreuve des aventures et des expériences qu'il vit loin de son pays, construit à la fois une connaissance de l'autre et une perception distincte de soi. Il s'en suit que les récits de voyage représentent des sources quasi-inépuisables riches en données factuelles, biographiques, sociales, économiques, culturelles et mentales, entre autres. Ainsi, les récits de voyage deviennent un passage obligé pour tout chercheur désireux de connaître les sociétés pré-industrielles de l'intérieur.

Certaines sociétés humaines ont prouvé leur penchant évident pour le déplacement et la découverte de l'espace et de la culture de l'autre. Ainsi en a-t-il été des habitants du *Maghrib Extrême* [Maroc] depuis les périodes les plus reculées. Cependant, d'autres sociétés méditerranéennes, musulmanes et non musulmanes, ont aussi fait l'expérience du voyage et en ont fixé par écrit la mémoire.

Si le voyage au sein du même espace culturel et religieux se traduit par la légitimation d'une identité particulière au niveau des représentations, le voyage qui enjambe les frontières culturelles, religieuses et politiques permet de se faire une idée de l'univers et de la position qu'on y occupe.

Les motifs du déplacement dans le monde arabo-musulman étaient bien divers. Pélerinage, commerce, quête du savoir ou missions diplomatiques, entre autres, ont largement contribué à la transmission des biens, des livres, des idées et des techniques entre orient et occident arabo-musulmans. Renforçant ainsi la connaissance de soi à travers la connaissance de l'autre, le voyage se révèle être un moyen de communication et d'échange par excellence. Mais lorsque les musulmans ont subi le choc de la pénétration étrangère, le voyage est devenu aussi

Allocution du professeur Otmane BENNANI

En octobre 1958, j'ai quitté Rabat pour aller étudier au Caire. Très vite, mon voyage d'études est devenu un voyage politique qui a duré vingt trois ans.

Il y a vingt et un an, je suis revenu au Maroc et j'ai été affecté à la Faculté des Lettres de Rabat, où j'ai alors commencé un parcours universitaire. Ce parcours va se terminer, du moins administrativement, à la fin de cette année.

Cet hommage dont m'honorent mes collègues comptera parmi les meilleurs moments de ce parcours. Si on me demandait quels sont mes sentiments en ce moment, je dirais que ce sont ceux d'une personne, de retour d'un long voyage, fêtée chaleureusement par ses amis et ses proches. Je considère que cette cérémonie est en fait un hommage à l'équipe qui a fondé, puis animé de façon efficace, l'UFR "Le Maroc et le monde arabo-musulman", dirigée par le professeur Abderrahmane El Moudden. Je dois dire que c'est cette UFR, au sein de laquelle je suis fier d'avoir travaillé, qui mériterait les hommages, le soutien et les encouragements pour sa contribution à la recherche scientifique dans notre pays et à la formation de jeunes chercheurs qui montrent un intérêt profond pour le monde arabo-musulman.

J'en profite pour remercier tous mes collègues du Département d'Histoire de la Faculté des Lettres de Rabat, avec lesquels j'ai travaillé dans une atmosphère d'amitié, de respect et de collaboration.

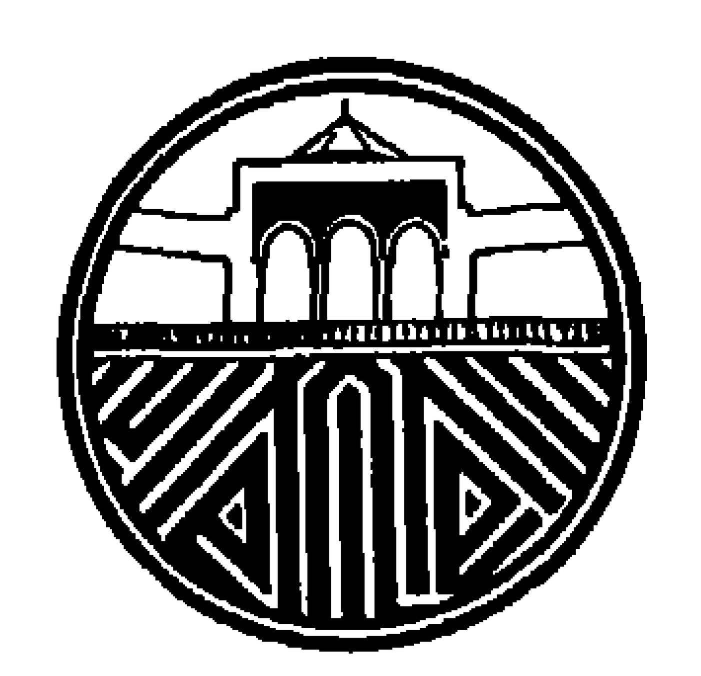
Merci à eux et à tous ceux qui ont été pour moi source de bonheur et de réconfort dans notre monde universitaire, parsemé d'embûches. Merci à vous tous.

Marrakech, le 24 mai 2002.

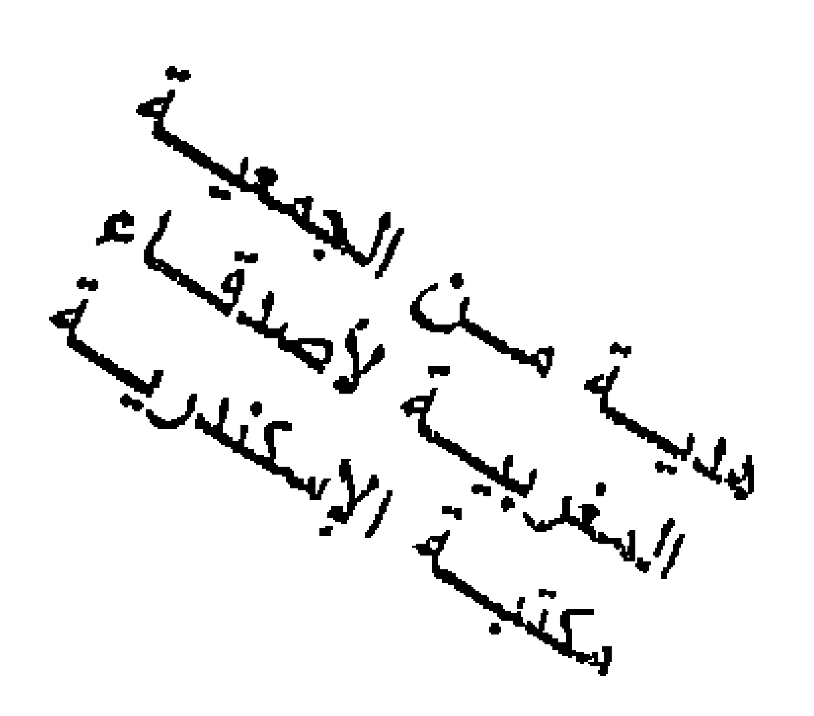
Sommaire

Titre de l'ouvrage	:	Le Voyage dans le monde arabo-musulman : échanche et modernité (Table ronde)
Coordination	:	A. MOUDDEN et A. BENHADDA
Série	:	Colloques et Séminaires n° 108
Editeur	:	Publication de la Faculté des Lettres -Rabat
Couverture	:	A. MOUDDEN et A. BENHADDA
Droits de publication	:	Réservés à la Faculté des Lettres de Rabat (Dahir du 29/07/70)
1ère édition	:	2003
Impression	:	Imprimerie Najah El Jadida - Casablanca.
I.S.B.N.	:	9981-59-082-7
I.S.S.N	:	1113-0377
Dépôt légal	:	2097/2003

Ouvrage publié avec le concours du programme de coopération entre la Faculté est la Fondation Konrad Adenauer



Publications de la Faculté des Lettres
et des Sciences Humaines - Rabat
SERIE : COLLOQUES ET SEMINAIRES N° 108

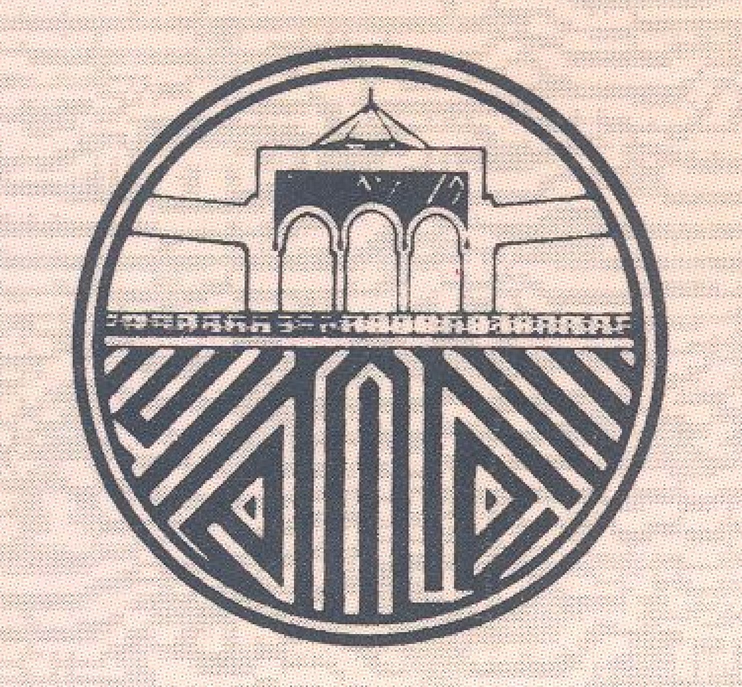


Le voyage dans le monde arabo-musulman

Echange et modernité

Coordination

A. EL MOUDDEN - A. BENHADDA



Royaume du Maroc

Université Mohammed V

Publications de la Faculté des Lettres

et des Sciences Humaines - Rabat

SERIE : COLLOQUES ET SEMINAIRES N° 108

Le voyage dans le monde arabo-musulman

échange et modernité



Coordination

A. EL MOUDDEN - A. BENHADDA